



TITLE:

# 『目連問戒律中五百輕重事』の原形と變遷

AUTHOR(S):

船山, 徹

---

CITATION:

船山, 徹. 『目連問戒律中五百輕重事』の原形と變遷. 東方學報 1998, 70: 203-290

ISSUE DATE:

1998-03-27

URL:

<https://doi.org/10.14989/66796>

RIGHT:

# 『目連問戒律中五百輕重事』の原形と變遷

船 山 徹

第一章 この奇妙なるもの……………二〇三

内容と構成簡見 奇妙な問答

第二章 現存諸本……………二一〇

五系統 注釋二種 經錄情報 疑經の可能性 諸本の關係 敦煌本の特徴 本章のまとめ

第三章 原形をさぐる……………二二〇

『犯戒罪報輕重經』のこと 問答部分は本來「經」にあ

らず 道宣と道世の證言 卑摩羅叉のこと ふたつの

『雜問律事』 「卑公」とは誰か 用語法の問題 原形と變遷についての結論

第四章 六朝戒律史よりみたる本經の意義……………二六六

戒律史における位置付け 史料的价值 『薩婆多毘尼毘婆沙』の撰述をめぐって

## 第一章 この奇妙なるもの

はじめに、一般にあまり重視されていない一經典に注目することになった経緯を記しておきたい。

以前「六朝時代における菩薩戒の受容過程」と題するものをまとめた折、唐の道宣撰『統略淨住子淨行法門』（廣弘明集卷二七）の戒法攝生門第二十に、失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』冒頭の説が使用されていることを指摘した。<sup>1)</sup>『統略淨住子淨行法

門』というテキストは、篤信の在家信徒であった南齊の竟陵文宣王蕭子良（四六〇—四九四）の『淨住子』の節略本と考えられている。用いられた方の『薩婆多毘尼毘婆沙』という戒律文獻は、「薩婆多」説一切有部（sārvastivādin）の、「毘尼」律（vinaya＝十誦律）に對する、「毘婆沙」廣範な注釋（vidhāsa）である。本來は出家者のための文獻である。當初私は、在家の蕭子良がこの出家者の専門書までも用いて論を構成することに興味を憶えた。しかしその後、蕭子良と『薩婆多毘尼毘婆沙』の關係については、別のテキストを介する間接的關係も考慮すべきではないかと思うようになった。というのは、『薩婆多毘尼毘婆沙』のうち『淨住子』と關係するのは佛法僧三寶の定義であるが、この箇所は、つとに内藤龍雄氏が指摘したように、『大方便佛報恩經』優波離品に取り込まれた箇所である（優波離品は偽作）。そして『大方便佛報恩經』は、『三藏記集』卷五に蕭子良の作成した抄經を擧げる中に「抄報恩經二卷」（T 55.37c）とあるのに對應し、蕭子良の所依經典のひとつと考えられる。ここに、薩婆多毘尼毘婆沙（冒頭）↓大方便佛報恩經（優波離品）↓淨住子（第二十門）という成立關係も考えられるのである。

さらに『薩婆多毘尼毘婆沙』について普及状況なども調べてみた結果、從來、秦代失譯のインド撰述文獻としていささかも疑われることのなかったこの注釋の成立にかんして、基本的なところで問題が残っていると思うようになった。文獻の中でこの注釋がはっきりと重視されるようになるのは六世紀中葉以降である。それ以前には、これを重視した具體的人物や地域がよくわからない。そもそもこれだけ重要な律典を譯出した人物が誰なのか皆目不明である。

そして紆餘曲折を経るうちに、『薩婆多毘尼毘婆沙』とは直接關係しないが、同時代のものとして、大變に興味深い戒律文獻があることに氣づいた。それが本稿表題の『目連問戒律中五百輕重事』である（大正藏第二四卷、一四八三番）。このテキストは東晉の失譯として今に傳わる。しかしこのままの經名では『出三藏記集』どころか『歷代三寶紀』や『大唐內典錄』にさえ遡れない。内容的にみても、恐らくインド佛教の戒律を知る者ならばおそらく誰しもが抱くであろう一種の奇妙さ

を備えている。そのため學者が疑經ではないかと疑ったことも過去に再三であった。この『目連問戒律中五百輕重事』の成立問題を考え、その原形と今に至る變化の過程を追ってみようというのが本稿のねらいである。同時に、この經典の作者が誰であったかが判明すれば、ひるがえって、『薩婆多毘尼毘婆沙』の成立に関わった人物についても何らかの検討材料を提示できると思う。

### 内容と構成簡見

いうまでもなく佛教で戒律といえは小乘戒と大乘戒がある。前者は各部派の保持した律（四分律、五分律、十誦律、摩訶僧祇律など）に規定される戒、後者は『菩薩地』戒品から派生した菩薩戒である。このうち『目連問戒律中五百輕重事』は、もっぱら小乘戒に關して述べる文獻である。はじめに、このテキストにはどんな内容が書かれているか、またどのような構成のものであるかを簡単に紹介する。版本としては、もっとも利用頻度の高い大正藏版を便宜的に用いる。

テキストの冒頭は「五篇事品第一」。如是我聞に始まるこの部分は、テキスト全體のいわば序論である。登場人物は佛（釋尊）と目連。つまり體裁上、佛説の「經」となっている。序論の内容としては、末世の比丘が五篇戒（衆學戒・波羅提提舍尼・波夜提・僧伽婆尸沙・波羅夷）を犯すと、どれ程のあいだ地獄（泥犁）に墜ちるかを説いている。ちなみにこの序論は、安世高譯として傳わる『犯戒罪報輕重經』一卷の冒頭部分とほぼ同文であることが知られている。従って、いずれか一方が先行し、他方がそれを借用したのである。しかしこの『犯戒罪報輕重經』もまた傳承上不明なところの多い經典である。使用された戒律用語から判斷して、少なくとも安世高譯ではありえないことが既に明らかにされている（後述）。

つぎに、本論たる問答部分が置かれる（問佛事品第二）から「問沙彌品第十七」に至る十六品。ここでは比丘が實行すべき戒律の具體的事柄について、じつに微に入り細を穿った問答が展開する。對象となるのは一貫して比丘の行爲。比丘尼のそ

③  
 れではない。問答について注意すべきは、いったい誰が問い、誰が答えているのか一切明記されない點である。つまり序論との脈絡が皆無である。唯一、本經典を通讀したとき、序論との関連から、問答についても質問者は目連であり應答者は釋迦牟尼なのであると解釋されるにすぎない。實はこの序論と本論の脈絡の缺如こそ、本經の成立と流布を解く鍵となるのだが、今は深入りせずにおこう。なお、「問沙彌品第十七」の最後の一條として「問。比丘貪資之物、其罪甚重。昔有一比丘」云々と貪欲比丘の逸話を紹介して貪欲の害を説く。この部分は「問」から開始されるにもかかわらず、質問の體裁をとらず、「答」もない。虚心に讀むとき、いったいなぜ、比丘の貪害を説く條が沙彌についての問答を集めた品に現れるのか、まったく理解できない。テキストの何らかの混亂が豫想される。

テキストの構成に話をもどす。問答部分のつぎに來るのが「歲坐竟懺悔文第十八」。夏安居が終了し、比丘が新たな歲を迎えるにあたって唱えた懺悔文である。これは問答の形をとらない。加えて何故ここに置かれているか釋然としない。これまた今はひとつの謎として問題提起にとどめておこう。

テキストはまだ續く。懺悔文の後、章を區分せずに、雜問答とも呼ぶべきものがふたたび展開する。そこでは諸々のトピックが雜多に取り上げられ、答えられる。なかには第二く十七品で既に登場したのと全く同じ問答や、表現が若干異なるだけの問答が見受けられる。つまり位置が奇妙であり、かつ重複をふくむ。従つてこの雜問答の部分にもテキストの何らかの混亂を想定することが可能である。

最後に、テキストはエピソードとして「爾の時目連は座從り起ちて佛に白して言く」云々の數行をもって終了する。本經は、序論にのみ登場し、本論たる問答部分には一切顔を出さなかった佛と目連を、ここで再登場させることによって、佛の説いた經としての首尾一貫性をもたせるのである。この末尾部分を通常の呼稱にしたがつて流通分と呼ぶことにしよう。

簡單にいうならば、本經は、大半が問答から成り、序品と流通分の存在によって經としての體裁を整えた、いわばサンドイッチ狀の形態を有する。

以上は次のようにまとめられる。

- 五篇事品第一……………序論、佛と目連の登場（『犯戒罪報輕重經』とほぼ同文）
- 問佛事品第二……………問答開始。佛像・佛寺の所有物と僧の個人所有物の區別、佛像・佛寺に絡む行爲の良否
- 問法事品第三……………說法・經典に關する問答
- 問結果法品第四……………結界に關する問答
- 問歲坐事品第五……………夏安居と受歲に關する問答
- 問度人事品第六……………出家得度に關する問答
- 問受戒事品第七……………具足戒の受戒法に關する問答
- 問受施事品第八……………在家から布施・食事を受けるについての問答
- 問疾病事品第九……………比丘疾病時の對處に關する問答
- 問比丘死亡事品第十……………比丘死亡時の對處と葬法に關する問答
- 次問三衣事品第十一……………僧服に關する問答
- 問鉢事品第十二……………鉢の使用法に關する問答
- 問雜事品第十三……………僧侶の日常生活に關する雜多な問答
- 問三自歸事品第十四……………在家三歸戒に關する問答

問五戒事品第十五……………	在家五戒に關する問答
問十戒事品第十六……………	沙彌十戒に關する問答
問沙彌品第十七……………	沙彌の犯戒に關する問答
附、比丘貪害の誡め(テキスト混亂?)	
歲坐竟懺悔文第十八…………	受歲時の懺悔文
雜問答……………	重複あり(テキスト混亂?)
流通分……………	佛と目連の再登場(五篇事品のみと對應)

### 奇妙な問答

戒律文獻における問答體は、『十誦律』卷四八「増一法」冒頭、卷五二以下「優波離問法」、僧伽跋摩譯『薩婆多部毘尼摩得勒伽』などにもみられる。したがって、「問…答…」という問答形式で戒律を論じる形態そのものはインド起源である。ただ『目連問戒律中五百輕重事』のばあい、問の立て方が獨特である。

問の中には律を知悉していれば殊更に問うべくもないものもある。たとえば、「問。在家者が頭に帽子を被っていたとき、その者に法を説いてもよいか」(T 24.97a)などは、衆學法の一條に「我れ、無病にて頭を覆いたる者に法を説かざらんと學すべし」<sup>3)</sup>とあるのを知っていれば、まったく無駄な問である。問に對する答も「答。病氣で必ず頭を覆う必要のある場合を除き、それ以外はすべて(法を説いては)いけない」であり、通常の條文の域を出るものではない。

かかる類の質問も皆無ではないが、しかし大半は律の條文にはっきりと明記されない事柄に對しての質問事項である。いま例證のため、本經に特徴的な問答のうち、比較的理解しやすいものを順不同でいくつかあげてみよう。

・問。ある人が佛像を作り、鼻に孔をあけなかったとき、後の人が孔をあけてもよいか。答。いけない (973 b)。  
 ・問。比丘が佛像を賣りはらったら何の罪になるか。答。その罪は父母を賣るのと同じ (973 c: cf. 983 b)。  
 ・問。經が塵や土や草で汚れているとき、それを口で吹き飛ばしてよいか。答。いけない (974 a)。  
 ・問。經の上でものを食べたなら何の罪になるか。答。もし慢心からわざとしたら決斷となる。慢心がなければ墮となる (974 a)。

・問。比丘が晝寝をしたら何の罪になるか。答。戸を開けたままにしてはいけない。墮となる (981 a)。

・問。まちで三歳の兒童を抱いてキスしたら何の罪になるか。答。墮となる。

・問。まちで在家者と相撲をとったら何の罪になるか。答。突吉羅となる。

・問。まちで在家者が獸姦するのを目撃したら何の罪になるか。答。いけないと知っていてわざと見たら墮となる。

知らずにであれば無罪だが、淫欲の心を起こして汚い言葉を吐いたら決斷となる (以上、980 b)。

・問。二人の男が情事を行ったが途中でやめた場合、どんな罪になるか。答。決斷となる (980 a: cf. 983 b)。

・問。師匠や弟子、父母、兄弟が死んだら哭泣してよいか。答。いけない。一たび聲を擧げたら墮となる。少し涙を

流すだけならよい (978 a)。

・問。比丘や比丘尼が精進しない場合、還俗を勧めるべきか。答。それは理屈が通らぬ (980 a)。

「決斷」「墮」といった罪が具體的にいかなるものか今は立ち入らないが(詳細は後述二五八頁以下)、以上の問答とりわけ質問は、あまりにもストレートな或る種の生々しさをもっている。テキストの述べる問答はこのような類ばかりでないことも強調しておきたいが、一方で、上のごとき質問はこの經典のもつ本質の一面を浮き彫りにしているといえる。つまり、出家僧が寺院で實際に生活を送る中で遭遇し得る、具體的にして細々とした個々の事例、しかも律にはっきりと明記され



ないような事例について、ダイレクトな問を發し、それに對する簡潔明瞭な答を記録したもの、その雑多な集合體が『目連問戒律中五百輕重事』の本論（問答部分）なのである。加えて、既に見たように、序結と本論の間には內的連關が認められない。テキストの混亂を想定せしめる箇所もある。かかる體裁のものが果たして本當にインド成立の經であるのか。あるいは疑經なのか。もし假に疑經だとしたら、それはいつ頃どこで作られたのか。こうした點について私は甚だ好奇心を掻き立てられる。

## 第二章 現存諸本

### 五系統

今回の調査を通じて、『目連問戒律中五百輕重事』と直接關係するテキストに、少なくとも五つの異なる系統のあることがわかった。これほど系統の異なる本を有する佛典も珍しいのではあるまいか。表一は私が參照した諸本の一覽表である。もとより大藏經の形成史<sup>⑥</sup>に疎い筆者が、不充分ながらも版本問題に注意を向けることができたのは、本研究所の梶浦晉氏に負うところが大きい。本稿中の誤解の責がすべて私にあること改めて斷るまでもないが、高麗版初雕本や日本古寫經について多くの情報を提供してくれた氏に對して、ここに感謝の意を表したい。

表一 テキストの五系統

類別	題名	卷數	所在・目録番號	本稿における略稱
A類	佛說目連問戒律中五百輕重事	一卷	契丹藏版（現存せず） 高麗版九二九番（再雕本） 大正新脩大藏經一四八三番 南宋・開元寺版（大正藏「宮本」） 南宋・思溪版（大正藏「宋本」） 元・普寧寺版（大正藏「元本」） 明・嘉興藏版（大正藏「明本」） 北宋・開寶藏版（現存せず） 高麗版初雕本 金藏廣勝寺本 松尾社一切經二七五四番 新宮寺一切經一八〇七番 北京圖書館藏敦煌寫本 七一八〇番（辰九十番）	—— 麗本、再雕本 大正藏本 宮本 宋本 元本 明本 —— 初雕本 金藏本 松尾社本 新宮寺本 敦煌本
B類	佛說目連問戒律中五百輕重事經	一卷 二卷		
C類	佛說目連問戒律中五百輕重事	一卷		
D類	五百問事經	一卷		
E類	無題	不分卷		

表中の各本について、以下、類ごとに簡単な説明を施す。

〈A類〉 A類は、問佛事品第二以下にあらわれる問答部分について、問答数が三六七問である點に特徴がある。これに屬するものとして表中に三種をあげた。しかし實質上參照可能な本は一種のみである（麗本＝大正藏本）。一般に、高麗版には初雕本（C類參照）と再雕本があるが、『目連問戒律中五百輕重事』の場合、A類に屬するのは再雕本（十三世紀前半に成立）である。大正藏本はその轉寫にすぎない。

契丹藏版の情報は、麗本末尾に附される校勘記にみられる。いわく。

文を按ずるに、國本<sup>⑧</sup>に三六七問あり、丹本（＝契丹藏本）はこれに同じ。宋本（＝北宋・開寶藏本）にわずか二二〇問しかないのは甚だしい脫落である。いま二本（＝國本と丹本）を用いてこれ（＝宋本）を補ったが、しかしそれでも問答數は五百に満たない。いま、もとの譯本から不足していたのではないかと疑われるが、あるいは、本來概數を擧げて三百としていたところを、傳寫した者が三を五と誤ったのかもしれない。（T 24. 983c）

これは、ほぼ同文を有する守其等撰『高麗國新雕大藏校正別錄』卷二三（高麗版一四〇二番。一二五〇年）からの轉寫であろう。以上のうち「丹本」というのが契丹藏版（現存せず）。これは問答數からみて、再雕本と同系統の先行本といえる。一般に、契丹藏の高麗輸入は一〇六三年とされている。

〈B類〉 B類諸本は題名に「經」を付加。これに屬するものとして、大正藏の編集に使用されたいわゆる宋元明三本および宮内省圖書寮本がある。<sup>⑨</sup>

B類の特徴は、他類と比較したとき、A類にもっとも近似するけれども問答數が一つだけ少なく三六六であることだ。麗本問鉢事品の一條「問。鉢得借人不。答。得。除自食」（T 24. 978c）がB類諸本に存在しない。<sup>⑩</sup>くわえてB類諸本には等しくA類と字句の異なる箇所がある。大正藏は、麗本轉寫版に續いて、明本を底本とし他の三本を校勘する形で、麗本轉

寫とは別のバージョンを載せている。本稿で「宮本」「元本」「明本」というばあい、大正藏の校勘によることを斷っておきたい。ただ「宋本」については、大谷大學の木村宣彰教授を通じて、同大學所藏の思溪版を参照する機會に恵まれた。それによって大正藏の校勘が信頼できることも自ら確認することができた。木村氏に謝意を表したい。

〈C類〉 この系統に屬するものは二二〇問と問答數が極端に少ない。まず高麗版初雕本については、千惠鳳氏の「高麗初雕國前本 目連五百問事經」と題する韓國語の論文がある。<sup>①</sup>これにより、從來は幻の版本とされてきた初雕本（筆者未見）について、當該經典に即しての具體相がかなり判るようになった。同論文では、高麗版『目連問戒律中五百輕重事』には初雕本と再雕本があつて兩者が大きく異なることや、初雕本は宋・開寶藏版をもとに、一〇一一年〜六三年の間に成立した二二〇問構成の本であり、開寶藏版のかなり忠實なコピーと考えられること等が明らかにされた。本經形成史におけるこの論文の價值は大きい。なおこれについては、近年、藤本幸夫氏「高麗大藏經と契丹大藏經について」<sup>②</sup>の中で批評が加えられた。版本問題について幾つかの修正がなされている。参照されたい。

ここでひとつ述べておきたいことがある。千氏は初雕本の重要性を力説するあまり、勇み足というべきか、『目連問戒律中五百輕重事』の成立に關して、初雕本と再雕本の相違を、その間の時代に増廣された結果であろうと推測し、またそれが當時の教團の實態を反映するのではないかと述べている。氏はさらに、テキストの原形として、『出三藏記集』卷五の新集抄經錄に記錄される「五百梵律經抄一卷」(T.55.38a)であつた可能性を考えている。これは、本經と五百梵律經抄がともに「五百」という字を有する點、戒律とかかわる點などからの推測と思われる。しかし論據としては薄弱といわざるをえない。結論を先取りするならば、千氏のいう五百梵律經抄↓二二〇問本↓三六七問本という形成過程は、氏の参照されなかつた諸資料にかんがみて全く認めがたい。

つぎに北宋・開寶藏版について。開寶藏は北宋の太祖の開寶四年（九七二）に開雕された史上初の木版大藏經である。雕造地にちなんで蜀版大藏經とも稱される。さきの校勘記に「宋本にはわずか二二〇問しかない」と言われたのがこれである。

二二〇問本の特徴は、三六七問本の「問雜事品第十三」の途中から脱落が始まり、「問三自歸品第十四」「問五戒事品第十五」「問十戒事品第十六」「問沙彌品第十七」「歲坐竟懺悔文第十八」がすべて脱落している点にある。流通分は残る。さらにいえば、「問雜事品第十三」以前の箇所についても、二二〇問本のみに脱落する問答が幾つかある。また、字句の相違もある。その詳細については、千論文の中に初雕本と再雕本の比較對照表があるので参照されたい。

つぎに金藏（＝趙城藏）廣勝寺本について。<sup>13</sup>周知のように現在『中華大藏經（漢文部分）』が刊行されつつある。第四一卷に金藏本が載録されている。これによって、同じく開寶藏の系統に屬する金藏本もまた、基本的には初雕本と同じ二二〇問系であることが確認できるようになった（なお中華大藏經は異本として清藏本も収める。これは系統としてはB類）。金藏本の場合、初雕本との相違として、少なからぬ箇所で後代に版木を修正した跡がある（一行十四字でない箇所など）。つまり金藏本は、開寶藏系統の修正版である。残念ながら金藏本の元來の讀みと修正後の讀みの辨別は、中華大藏經の影印本からは大凡しか判らない。それ故、金藏本について本稿では、初雕本と同じくC類に屬することのみを指摘し、筆者未見の初雕本の字句を確認するための一助とするに止めたい。

〈D類〉これに屬する本として私が直接確認できたのは二本。京都市の妙蓮寺藏松尾社一切經二七五四番「五百問事經」<sup>14</sup>一卷ならびに宮城縣名取市の熊野新宮寺一切經一八〇七番「五百問事經」<sup>15</sup>一卷である。經名はともに「五百問事經」。上記諸本のごとき木版でなく、筆寫本である點に特徴がある。松尾社本は平安後期、新宮寺本は鎌倉中期の書寫という。なお

松尾社本を参照するにあたり、妙蓮寺ならびに、立正大學大學院（當時）の阿部晶彦氏と生駒哲郎氏のお世話になった。新宮寺本の複寫を得るにあつては、東北歴史資料館學芸部の吉澤幹夫氏のお世話になった。ここに謝意を表したい。なお新宮寺本は末尾に本經作者に言及する奥書を附す（後述二六四頁）。

後に検討するように、「五百問事經」は、より古い名稱である。またD類二本は、他本と比較するとき、極めて重要かつ獨自の位置を占めている。問答數はB類と一致するが、個々の字句には少なからぬ箇所ではA・B兩類との相違がみられ、いずれか一方との近接性は認めがたい。D類はA・B二類に類似するが全く別の系統に屬するのである。もちろん二本には異なる箇所があるが、ともに日本傳來の書寫本であり經名が共通することから、他本との對比上、本稿では同系統として扱っておく。

なお、表中には掲げなかったが、唐の慧琳『一切經音義』卷六五に、「五百問事經」の音義が存在する（慧琳撰、T.54.736-737b）。そこでは三十六箇の語句が注釋對象となっている。その中には、D類二本のみならず、現存諸本のいずれとも異なる語句がある。そればかりか、初唐の道宣らの引用する經文（後述參照）とも一致しない語句がある。従つて、慧琳音義の成立した頃、およそ八〇〇年前後の頃に、長安で流布していた本は、五百問事經のさらなる異本であつたと想像される。かく慧琳音義はD類内部の異本を推定する上でひとつの貴重な資料である。しかし、テキスト全體にわたる比較が不可能なため、五百問事經にも實際は複數種あつたという以外、今のところ確定的なことは言えない。

〈E類〉 最後には是非舉げておかねばならぬのが、北京圖書館藏敦煌寫本七二八〇（辰九十）番である。全三百四十行。首尾破損。題名不明。この本は、陳垣『敦煌劫餘錄』では未同定であつた。『敦煌遺書總目索引』（商務印書館、一九六二年、八三年中華書局重印）の後記において「目連問五百事輕重法」と同定明記された。この名稱は不可解だが、當該經典を指すこと

は明らかである。

敦煌本は『目連問戒律中五百輕重事』の成立と傳承を知る上で極めて重要である。構成からしても字句の異同からしても上記四類のいずれとも異なる系統のものと判斷される。その具體的特徴は後に検討するが、敦煌寫本に疎い私にも他の諸本より格段に古い時代の筆寫とわかる。その正確な年代については、四天王寺國際佛教大學の古泉圓順教授より御教示を頂いた。すなわち辰九十は、止めや拂いの運筆から判斷して北朝五五〇年前後の書寫とみてよく、隋以前であるのは確實のことである。かく古泉氏の専門的所見を仰げたことは本稿にとって誠に幸いであった。

以上に言及した他にも網羅的調査を期すならば参照すべきものは多く、それをしないのは怠慢であること承知している。近年調査の進んでいる名古屋の七寺所藏一切經にも「五百問事經」が存在するという。また、『正藏院聖語藏一切經目錄』『東寺一切經目錄』（昭和法寶總目錄第一卷）にも「五百問事經一卷」がみえる。日本古寫經の類は他にもあるかもしれない。さらにまた、私が直接参照できなかった版本も多い。ただ版本に關していえば、蔡運辰『二十五種藏經目錄對照考釋』（臺北・新文豐出版公司、一九八三）などによって、各種大藏經當該版本の系統はある程度まで予測可能である。したがって、雜駁ながらも、現在知られている諸本には最低五系統あるとの理解の下に論をすすめても大過はあるまい。未參照本については今後、五系統との關連で考えてみたい。

## 注釋二種

本經には二つの注釋が現存する。

- 一、明（愍忠寺傳講毘尼比丘）永海『佛說目連五百問戒律中輕重事經釋』二卷。冒頭に明の天啓七年（一六二七）の自序を附す（續藏一、九五、三）。

二、明（姑蘇報國寺弘戒沙門）性祇『佛說目連問戒律中五百輕重事經略解』二卷。明の崇禎七年（一六三四）の自序を附す（續藏一、七一、一）。

これら二人について詳細は知られないが、ともに十七世紀前半、明末の人物であり、もとづいたテキストはB類に屬する。<sup>⑬</sup>なお性祇の著作としては、ほかに『毘尼日用錄』一卷がある（續藏二、十一、一）。

### 經錄情報

つぎに各種經錄にみられる情報を押さえておこう。

「目連問戒律中五百輕重事」という經名は初出文獻が不明であり、しかも梁の『出三藏記集』から唐の『貞元新定釋教目錄』にいたる各種經錄に一切見出せない。しかし、D類二本からわかるように、本經は一名「五百問事經」といい、この名稱で經錄に登場するのである。しかしそれでも『開元釋教錄』（七三〇年）が最初であり、それ以前には遇れない。すなわち『開元釋教錄』卷三・卷十三・卷二十に「五百問事經一卷」という名の東晉失譯經典として登場するのが初出である（T 55.510 b: 619 c: 695 a）。本經はそこに當時現存の經典として記錄される。この情報は『貞元新定釋教目錄』（八〇〇年）卷五に踏襲された（T 55.807 a）。なお、これとほぼ同じ頃、慧琳が「五百問事經」に音義を施したことは上述のとおりである。

經錄とは性質を異にするが、敦煌寫本に「沙州乞經狀」と稱される文獻群があり、それに屬するスタイン四六四〇番と二一四〇番に「五百問事經一部一卷三十三紙」と記錄されている。方廣鎰氏によって、これら二寫本は同一乞經狀の異本と考えられ、『開元錄』と『貞元錄』にもとづいて作成されたこと等が明らかにされている。<sup>⑭</sup>

我が國においては、『開元錄』とほぼ同時期の天平九年（七三七）に「五百問事經」の名で寫經された。<sup>⑮</sup>さらに、『貞元錄』とほぼ同時期の最澄『傳教大師招來越州錄』（八〇五年）に「五百問事一卷」がみえる（T 55.1059 a）。中國で經錄に登場した



のと同じころ日本に齎され、傳承されたことが知られる。

以上によって、唐末までの經錄には「目連問戒律中五百輕重事(經)」という名稱は一切あらわれず、對應經典は「五百問事經」という名を有していたことがわかった。ただ注意しておかねばならぬのは、「五百問事經」という名が古く、「目連問戒律中五百輕重事(經)」が新しいとしても、だからといって、ある時を境に截然と改稱されたのではない、という點である。新宮寺本は「五百問事經」であるが、書寫年代は十三世紀前半。また目錄によれば、元・至元藏における名稱もまた「五百問事經」であつた。<sup>19)</sup>これらから、同一の實體を、新名が成立した後にも「五百問事經」と古名で呼ぶ場合のあったことがわかる。

ここで疑問が沸いてくる。『五百問事經』は一體なぜ『開元錄』で東晉時代のものと推定されたのか。果たして八世紀以前にも存在していたのか、あるいはその頃はじめて忽然と世に現れたのか。さらに、『五百問事經』が『目連問戒律中五百輕重事』と改稱された背後には一體いかなる事情があつたのか。それは單に名稱だけの變化だったか、それとも實體の變化に伴う變名だったか。さきに我々は、現行本『目連問戒律中五百輕重事』の序結と本論の間に脈絡がないことを確認した。このことと、經典が古い時代に有していた「五百」「問」という要素に、「目連」「輕重」という新要素を附加して改稱したことの間には、何か深い關係があるのか。そもそも「五百問事經」自體、原題と斷定してよいだろうか。現行本からみる限り、假に本經の原形を別に想定したとしても、そこに五百の問答があつたとは考えにくい。このあたりの狀況を説明する手段はないものか。本稿ではこうした謎を一つ一つ解き明かしてみたい。だがそのためには踏むべきいくつかの手順がある。まず準備作業として、從來の研究が本經をどのように認識していたかをみておこう。

## 疑經の可能性

『目連問戒律中五百輕重事』は過去に疑經ではないかと考えられたことが再三であった。その最も早い事例は、明の智旭に認められる。智旭こそ本經の疑經の可能性を明確に論じた最初の人物ではなかったか。彼は『重治毘尼事義集要』卷首（二六五〇年）の中で、後漢の安世高譯とされる『犯戒罪（報）輕重經』と北宋の法天譯とされる『目連所問經』<sup>20</sup>の二經をあげた後、『目連問戒律中五百輕重事』に言及して次のようにいう。

（『犯戒罪報輕重經』と『目連所問經』という）この二經を按ずるに、どちらも世に傳わる『五百問經』（『目連問戒律中五百輕重事』の冒頭一品（『五篇事品』）と同じ。思うに『五百問經』（の序品）は、後人がこれら二經により増益附會したのであるまいか。かつてこの經を詳しく吟味してみたことがあるが、その内容は、『四分律』と相違するばかりでなく、實に五部の諸律論とも矛盾する點が多い。佛の聖なる意圖は妄りに推し量るべきではなく、また經典は輕々しく議論すべきではないけれども、もしこれに従おうとすれば、大いに諸律と相違する。どうして既に確定した通則を捨てて、疑わしい教えを採擇すべきであろうか。この經ばかりを宣揚する近頃の律主たちもまた、すべての律を比較検討したことがあるかどうか、私はしらぬ。だが今、五部の律典の源をあまねく探索した結果、『五百問經』を疑偽經典に列せざるを得ない。（續藏一、六三、一一、一七二葉裏）

智旭は、『閱藏知津』卷三（一六五四年）でも同様に、『目連問戒律中五百輕重事』を「疑似雜偽律」として挙げ、次のようにいう。

序品は『犯戒罪輕重經』と『目連所問經』と同じ。それ以下の品の内容は、五部の諸律および諸律論と矛盾する點が多い。このことは以前『毘尼集要』の卷首（上掲）でいささか論じたことがある。

これは縮藏（一八八五年）、頻伽藏（一九一三年）に踏襲された。<sup>21</sup>南條文雄『大明三藏聖教目錄』二五三四頁にも言及がある。

智旭説の登場は上記二注釋の直後である。明末一六三〇年頃に相次いで二つの注釋が成立したこと自體、本經を重視する當時の氣運を反映するであろうが、直後には疑經ではないかとの疑義が呈せられたのだ。永海注と性祇注には、佛説の經典であることに對する何か意圖的なまでの固執——疑經であることに薄々氣づいていたかのごとき——が窺われ、その爲かえて苦しい解釋に追い込まれた箇所も二三見受けられる。<sup>②</sup>性祇注は序文で、失譯であつたが故に佛説ではないのではないかと疑う者がいたことに觸れるが、性祇自身はそれをきっぱりと否定する。その直後に、智旭が本經を疑經とするに至ったのは興味深い。

つぎに現代の研究。まず、『佛書解説大辭典』第十一卷（一九三五、十四頁）に大野法道氏の説がみられる。そこでは本經の冒頭「五篇事品第一」が『犯戒罪報輕重經』から借用されたものであること、中國成立を匂わせる箇所があること（具體的箇所はあげられていない）、問答の答には『十誦律』『四分律』等の廣律と矛盾する所もあること等が指摘される。これは智旭説に沿うといつてよからう。

その後の研究としては、平川彰『律藏の研究』（山喜房佛書林、一九六〇）がある。周知のように梵巴藏漢に残される律の諸文獻を廣範に精査された産物であり、現在の數多くの研究者の據り所となっている。長くなるが關連箇所を引用しておく。

平川氏は麗本の校勘記を紹介した後、「この經は大藏經が刊行されるようになってからも、内容の増廣がなされたのではないかと考えられる」といい、二二〇問本が先行し、後に三六七問本が成立した可能性を述べている（千惠鳳氏に先行する増廣説）。つづいて次のようにいう。

…内容には、佛堂、佛塔、佛像等に關する説明があり、全體として解釋が廣律よりも新しい要素が多い。この經の譯語は波羅提提舍尼、波夜提、偷蘭遮、僧伽婆尸沙、波羅夷、突吉羅、羯磨等の語が用いられているから、明らかにこ

の經は廣律以後に譯出されたものか、あるいはシナで撰述されたものである。

この經は翻譯と見るべきか、シナ撰述と見るべきかという點は、にわかに斷定しがたい。これと同名の經典は、經錄には存在しない。ただし『開元錄』の「五百問事經一卷三十三紙失譯今附東晉錄」とあるのが、この經に相當するものであろう。しかしこの經が開元錄の時代まで、なぜ隠れて現れなかったのかという點も不審である。しかしこの經をシナ撰述とみるも、内容よりみて、開元錄の時代よりは遙かに古い成立とみななければならない。そしてシナ人の獨自の著作とは見がたいから、他の文獻から内容を抜粋して編集したものともみるべきであらう。しかしもちろんこれを積極的に中國成立と決定すべき根據は、目下のところは發見できない。(律藏の研究、一二三頁)

さらに、本經序品と一致する『犯戒罪報輕重經』について、平川氏は、『十誦律』以後の成立であつて安世高譯ではありえないことを、用語法から論證された。つづいて本經に言及する。

…この『目連問戒律中五百輕重事』も、經典としては不審の點の多い經典であるから、兩者の關係の前後はにわかに決定できない。しかしおそらく『犯戒罪報輕重經』は『目連問戒律中五百輕重事經』を基にして中國において作成されたものと見て太過なからう。(一九三頁)

『犯戒罪報輕重經』と『目連問戒律中五百輕重事經』の貸借關係について、平川説は智旭・大野説と全く逆である。注意しておきたい。また平川氏が用語法の例として言及するもののうち、波羅提提舍尼、波夜提、偷蘭遮、波羅夷は、『目連問戒律中五百輕重事』では五篇事品のみに登場する。それ故、テキスト全體の成立を論ずる文脈で言及するのは問題であらう。五篇事品のみに登場する用語と本論で用いられる用語は、同時成立ではない可能性があるから、區別した上で議論すべきである。

その後の研究としては、千惠鳳氏の論文がある(既述)。

要するに、明の智旭以來、本經は疑經の可能性が高いとされるが、完全に疑經と論證され、定説が形成されるまでには至っていないのが現状である。

### 諸本の關係

第一章で大正藏本（麗本）にもとづいてテキストの構成を大まかに確認し、本經A類には、構成上、少なくとも次の三つの問題があることを指摘した。

その一、序論・流通分と本論部分が全く異質である。

その二、麗本「問沙彌品第十七」末尾の一條に形態上の混亂が認められる。

その三、「歲坐竟懺悔文」以下の構成が不可解である。

これらについてA類からE類の五系統を比較検討してみたい。これによって從來まったく指摘されなかった視座が可能となるからである。

五系統の相互關係を論ずるばあい、本來ならば底本を定め、すべての字句について各本を詳細に比較するのが筋であろう。しかしそれはあまりに繁雜である（諸本の字句の相違がどれほど多いかは、一例として本文二五三―二五四頁に挙げた結界法の冒頭を参照されたい）。そこで今は次の如き方法をとりたい。上記三點に限ってまず各本を検討する。つぎに他本と大きく異なるE類敦煌本に視點を變え、その構成上の大きな相違を他本と比較する。こういう形で五系統の基本的關係を調べてみたい。

〈問題その一〉 まず序結の異質性。實はこの點こそ、諸本を二種に大別する視點となる。これをAとE類の品名比較（表二）から檢證する。表中、B類は大谷大學所藏の思溪版を使用した。C類は本來、初雕本を擧げるべきだが、直接参照した

金藏本で代用した。D類は重要度に鑑みて二本を併記した。

表一 諸本の構成

A類・麗本		B類・思溪版		C類・金藏本		D類・松尾社本 D類・新宮寺本		E類・敦煌本
五篇事品第一	五篇事品第一	五篇事品第一	五篇事品第一	なし	なし	破損	破損	破損
問佛事品第二	問佛事品第二	問佛事品第二	問佛事品第二	問佛事品第一	問佛事品第一			
問法事品第三	問法事品第三	問法事品第三	問法事品第三	問法事品第二	問法事品第二	末尾對應箇所のみ残存	末尾對應箇所のみ残存	末尾對應箇所のみ残存
問結界法品第四	結界法品第四	問結界品第四	問結界品第四	問事經結界法品第三	問事經結界法品第三			
問歲坐事品第五	問歲坐事品第五	問歲坐事品第五	問歲坐事品第五	歲坐事品第四	歲坐事品第四	結界法第三	結界法第三	結界法第三
問度人事品第六	度人事品第六	問度人事品第六	問度人事品第六	度人事品第五	度人事品第五			
問受戒事品第七	問受戒事品第七	問受戒事品第七	問受戒事品第七	問受戒事品第六	問受戒事品第六	度人事第五	度人事第五	度人事第五
問受施事品第八	受施事品第八	問施事品第八	問施事品第八	問受戒事品第七	問受戒事品第七			
問疾病事品第九	疾病事品第九	問疾病事品第九	問疾病事品第九	疾病事品第八	疾病事品第八	受戒事第六	受戒事第六	受戒事第六
問比丘死亡事品第十	死亡事品第十	問比丘死亡事品第十	問比丘死亡事品第十	問死亡事品第九	問死亡事品第九			
				死亡事品	死亡事品	受施事第七	受施事第七	受施事第七
						疾病事第八	疾病事第八	疾病事第八
						死亡事第九	死亡事第九	死亡事第九

表一 諸本の構成(つづき)

A類・麗本		B類・思溪版		C類・金藏本		D類・松尾社本 D類・新宮寺本		E類・敦煌本	
次問三衣事品第十一	問三衣事品第十一	次問三衣事品第十一	問三衣事品第十一	次問三衣事品第十一	問三衣事品第十 問三衣事品第十一	鉢事品第十一	鉢事品第十一	三衣法第十	
問鉢事品第十二	鉢事品第十二	問鉢事品第十二	鉢事品第十二	問鉢事品第十二	鉢事品	問事經雜事品第十二	問事經雜事品第十二	鉢事第十一	
問雜事品第十三	問雜事品第十三	問雜事品第十三	問衆雜事品第十三 途中より欠落	問衆雜事品第十三 途中より欠落	問雜事品	問事經三自歸事品第十三	問事經三自歸事品第十三	雜事第十二	
問三自歸事品第十四	三自歸事品第十四	三自歸事品第十四	欠落	なし	問事經三自歸事品第十四	三自歸事品	三自歸事品	三自歸事第十三	
問五戒事品第十五	五戒事品第十五	五戒事品第十五			問事經五戒事品第十四	五戒事品	問事經五戒事品第十四	五戒事品	五戒事第十四
問十戒事品第十六	十戒事品第十六	十戒事品第十六			問事經十戒事品第十五	十戒事品	問事經十戒事品第十五	十戒事品	十戒法第五十 (原文のまま)
問沙彌品第十七	問沙彌品第十七	問沙彌品第十七			問事經問沙彌品第十六	問沙彌品	問事經問沙彌品第十六	問沙彌品	不立別品 途中より破損
歲坐竟懺悔文第十八	歲坐竟懺悔文	歲坐竟懺悔文			歲坐竟懺悔文	歲坐竟懺悔文	歲坐竟懺悔文	歲坐竟懺悔文	破損
〔雜問答〕	〔雜問答〕	〔雜問答〕	〔雜問答〕	〔雜問答〕	〔雜問答〕	〔雜問答〕			
〔流通分〕	〔流通分〕	〔流通分〕	〔流通分〕	なし	なし	なし			

このように、D類二本には五篇事品と流通分が存在しない。これらは『五百問事經』と題するけれども、実際には「經」ではないのである。經に準ずる重要性の故に、「經」と呼んでいるにすぎない（ちなみにこの點はインドも同様である。「論書」であっても、それが根本教義を説くものである場合、後人はそれを「經」と呼ぶことがあった。例えばディグナーガ『プラマーナ・サムツチャヤ』など）。

さらに、品名に附せられた品番號から推察してE類もまた同様に、五篇事品と流通分のないテキストだったと斷定し得る。すなわち、D類とE類は如是我聞から始まる佛説の經ではない。D類經名に「目連」が登場しないのも當然である。『目連問戒律中五百輕重事』は、大藏經に收められる以前、問答と懺悔文だけから構成された『五百問事經』として存在しており、後代に經典化されたものではなかったか。その可能性が、ここに強く考えられる。

〈問題その二〉 つぎに麗本の問沙彌品末尾の混亂について。當該の麗本冒頭は、

問。比丘貪資之物、其罪甚重。昔有一比丘、貪著一銅鏡、死後作餓鬼、：

であり、先述のように、問答體という形態から逸脱している。B類も同様。C類の初雕本と金藏本は、對應部分が缺落しているから對象外。これに對してD類は問答體という形式になっている。

〔松尾社本〕 問。比丘貪資之物何。答。其罪甚重。（以下省略）

〔新宮寺本〕 問。比丘貪著資生之物何。答。其罪甚重。（以下省略）

これらが原形を伝えるものか後代の修正かについては目下斷定は控えたい。しかしAB類とD類とでは讀みが異なり、D類の方がより合理的な讀みであるとは言えよう。E類敦煌本については別な問題が絡むため、次項で検討する。



〈問題その三〉懺悔文以下の構成について。結論的にいって、この箇所はA、D類に著しい相違がない。C類は對應部分が缺落。E類もまた對應箇所が残存しない。よって、今のところ決め手を缺く。

# 敦煌本の特徴

前項〈問題その二〉で言及した箇所は、他本と比較したとき、敦煌本だけが獨特である。貪欲比丘の條の登場する位置が異なるのである。まず敦煌本の原文(第三〇七行、末尾第三四〇行)をみてみよう。□は不明の一字、――は紙の破損を示す。

(.....) 省略..... (I) 十戒法第五十。

問。不受五戒、得受十戒不。答。若先受三自歸、得。以十戒中即有五戒、亦可不須別

受。問。犯五戒不悔、得受十戒不。答。不得。若先不知、々已悔、受者得。知而不悔、不得。

310

問。若師犯重戒、從受十戒得不。答。得。問。沙彌犯十戒、盡得悔不。答。同五戒。

問。沙彌悔須衆不。答。但向本師、得了。問若現在無師、向餘一比丘亦得。問。沙彌亦

半月一說戒不。答。無此理。所以爾者、沙彌不期俗人、終以可說、不須十五日一集。

問。沙彌犯戒、得還向沙彌悔不。答。不得。問。沙彌得著俗服不。答。不得。問。師有種々

違法事、沙彌得捨去更求師未不。答。得。問。沙彌叛師、以白衣爲師、綜謂俗□、竟

315

不捨戒、或經年月、還來投師、故是沙彌不。但悔而已、須更受戒不。答。故是沙彌。但向師

懺悔、本不捨戒、不得更受。更受亦不得戒。問。沙彌爲賊所抄、經歷年月、或轉經

主、得逃是不。答。轉經主、不得。問。沙彌犯禁、師僧已擯、後得更出家不。答。若不捨戒、

320

故是沙彌、可憐者、但憐而已。問。白衣從沙彌受五戒、然後出家受大戒、本師故是

沙彌、得呼爲師不。答。但不得爲禮、沙彌應爲作禮。白衣時從尼受五戒、後出

家亦爾。<sup>〔三〕</sup>問。白衣投一比丘出家、比丘即受、更爲請和上爲師、所投比丘、故是師非。

答。非師。若後從受法者、爲レ可受法師。若依隨者、可爲依止師。問。比丘多少度第<sup>〔五〕</sup>

子、或作三師、都不教戒、犯何事。答。比丘、度弟子

龍中、龍法七日一受々對々時火燒其身肉、

堪苦、便自思惟。我宿何罪、致如此覺。便觀宿

亦不教、便作毒念、瞋其本師、念欲傷害。會後其

便出水、捉其船頭。衆人即問。汝是誰耶。答。我是龍

放汝使去。問。此比丘何豫汝事、都不索餘人、而

我、使我今受苦病。是以索之、衆人事不得

入水、不須見捉、即投水死。以此驗之、度人不可

〔四〕

昔有一比丘、貪著一銅碗、死後作餓鬼、衆

黑雲、諸比丘驚怪、此是何來。衆中有得

墮餓鬼中、今故貪惜、欲來索之。諸比丘

諸比丘還欲取之、而絕臭不可復近、使人

爲大患、比丘貪著服、乃有自焚之酷。昔有

困篤、自知當死、舉視衣、內起毒想言。我

325

330

335

〈後缺〉

還來纏衣、衆僧□死、比丘出燒、葬已訖、  
不敢近之、即還白僧、具說所見。諸比丘便  
四等觀、々毒所不中、便往之近語言。此本  
不遠入一草中、毒□火出燒草、還自燒  
皆由貪害故爾。自今以後、諸比丘遠離

注(一)「五十」は十五の誤り。(二)他の諸本により「答」の後に「不須衆」を補う。(三)「問」は衍字。(四)「未」の行右に削除の印あり。(五)  
「少」は衍字。

さきに觸れたように、右の箇所も字句を比較するならば、他本と異なる箇所は多い。細かな字句の相違は、毎行一二箇所の頻度で現れる。しかしそれより重要な點として注目すべきは、構成上の相違である。右の原文中、便宜的に〈Ⅰ〉〈Ⅱ〉〈Ⅲ〉〈Ⅳ〉とした箇所は各々まとまりを示し、他本と比較すると次のようになってゐる。

〈Ⅰ〉 他本の「問」十戒事(品)と合致。ただし第三二〇行の「答。得」と「問。沙彌犯十戒」のあいだに、他本はすべて「問。若犯重戒、受十戒得不。答。不得」の一條を有する。敦煌本にそれがないのは書寫時の脱落か。

〈Ⅱ〉 これ以下、他本はすべて「問沙彌品」として別品とする。敦煌本のみ別品としない。また、この箇所の最後の第三二〇行「後出家亦爾」の後、他本は貪欲比丘の條となるが、敦煌本は〈Ⅲ〉を間に挿入。

〈Ⅲ〉 この節(問答としては二條分)は、他本ではすべて「問。度人事品」にある。敦煌本ではここに登場するため、「度

人事第五」には對應なし。

〈Ⅳ〉 他本では〈Ⅱ〉の直後に置かれる。最終行「皆由貪害故爾。自今以後、諸比丘遠離（後缺）」について、他本は「皆由貪害」で終了。「故爾自今以後諸比丘遠離…」は他本には一切登場しない敦煌本独自のパッセージ。なお、敦煌本〈Ⅳ〉の冒頭は破損している爲、それがA B類のように「問。比丘貪資之物、其罪甚重」であったか、D類松尾社本のように「問。比丘貪資之物何。答。其罪甚重」であったかは不明である。

かかる構成上の相違をどのように解釋すべきであろうか。まず、敦煌本の字句の中には單なる書寫上の誤りとおぼしき箇所も少なくない。よって上記の箇所についても敦煌本の混亂の可能性はある。だが、〈Ⅱ〉と〈Ⅳ〉の間に〈Ⅲ〉を有する独自の體裁は、敦煌本の誤寫と考えるべきではあるまい。〈Ⅲ〉は出家に關する内容であるから、他本のように「度人事品」に入れても辻褄は合う一方で、敦煌本のように沙彌を主題とする一節に登場しても辻褄は合う。敦煌本は誤寫などではなく、別系統の傳承を傳えていると考えるべきであろう。

〈Ⅳ〉に關して、比丘の貪害を説く一條が沙彌についての問答を集めた品に現れるのが釋然としない點（既述二〇六頁）、敦煌本が〈Ⅱ〉以下を別品としない點——この二點からすれば、古い時代の傳承本は十戒法以下、沙彌十戒のことから始まり主題がまとまらないまま、言わばただらと問答の續く體裁だったかもしれない。さらに、現行諸本の「歲坐竟懺悔文」から「雜問答」という不可解な形態もまた、より古い時代には、十戒法以下の流れをうけて「雜問答」に移り、最後に「歲坐竟懺悔文」で終了、という形態だったかもしれない。想像を逞しくすればそんなことも考えられる。少なくともそう考えた方が構成はすっきりする。

## 本章のまとめ

以上、繁雜なままに、諸本の大きな相違點を抽出してみた。ここから導かれる諸本の關係を、系統の枝別れの大きな順にまとめるならば次のとおり。

- 一、テキストは、AとD類とE類の二種にまず大別できる。
- 二、AとD類は、D類『五百問事經』とAとC類『目連問戒律中五百輕重事(經)』に更に分けることができる。前者は目連の登場しないテキスト(E類も同様)、後者は目連が登場するテキストである。前者が古く、後者が新しい。
- 三、AとC類のうち、宋・開寶藏に端を發するC類は別系統である。

## 第三章 原形をさぐる

### 『犯戒罪報輕重經』のこと

『目連問戒律中五百輕重事』五篇事品と『犯戒罪報輕重經』にほぼ同文が認められる(明の智旭説)。そして後者は後漢の安世高譯でありえない(平川彰説)。二經が成立上深い關係にあることは疑えない。したがって『犯戒罪報輕重經』(大正藏第二四卷、一四六七番)の出自問題は本稿で避けてとおるわけには行かない。

『犯戒罪報輕重經』の經錄における初出は、『出三藏記集』卷四の新集續撰失譯雜經錄の「犯戒罪報輕重經一卷」(T 55.29)。  
『法經錄』卷五にも失譯として「犯戒罪報輕重經一卷。一名犯罪輕重經」とある(T 55.140b)。他方、安世高譯とする最初は『歷代三寶紀』卷四である(T 49.51b)。

『開元釋教錄』卷一は本經について「犯戒報應輕重經一卷。出自連問毘尼經。亦云犯戒罪報輕重、或云目連問經。見長房錄」という(一)

55.480a)。ここから、『犯罪輕重經』『犯戒報應輕重經』『目連問經』<sup>23</sup>とも呼ばれ、「目連問毘尼經」(不明)の抄譯と認識されていたとわかる。

初出が『出三藏記集』である以上、本經が梁以前に存在していたのは確かである。平川氏の指摘するように、本經に「波羅夷」ほかの廣律で確定した戒律用語がみられることからすれば、およそ四一〇年〜五一五年の間に成立したと推測される。

本經を引用する文献は豫想以上に多く、かなりよく讀まれていたことを窺わせる。たとえば、西魏の大統七年(五四二)の紀年を有する敦煌寫本「律戒本疏」(假題、大正二七八番)は、末尾に「佛說犯戒罪報輕重經。如是我聞。一時…」と引用する(T 85,644b)。このように戒律文献の末尾に本經を付加する體裁は、大正藏版『摩訶僧祇律』にも認められる(T 25,538b-549a)。また、スタイン三七五八番(戒律文献、未同定)の末尾にも「佛說犯戒罪報輕經」として引用される。ちなみにジャイルズの目録によれば、これは七世紀の寫本。このほか、本經の敦煌寫本として、ペリオ三九一九番B、北京七二三〇(宇八)番、七一三一(裳二七)番などがある。

初唐の道宣『四分律行事鈔』卷中一は、「目連問罪報經」として、字句はかなり異なるが、本經に對應すると考えてよい文章を引用している(T 40,49b)。それとはほぼ同時代、道世は『毘尼討要』卷一で「犯罪輕重經」として本經を引用(續藏一、七十、二、一〇六葉表)。懷素(六二四—六九七)の『四分律開宗記』卷二は、「目連問經」として引用(續藏一、六六、四、三五九葉表)。引用は他にもあるが、ともかくここから、本經がよく用いられた經典であること、そして別名として「犯戒罪報經」「犯罪輕重經」「目連問罪報經」「目連問經」と呼ばれていたことが判明する。これは經錄における別稱がある程度實際に通行していたことを裏付ける。

つぎに『犯戒罪報輕重經』の内容。本經は、波羅夷、僧伽婆尸沙など五篇戒の各々について、それに違反した時、どれ

だけの年月のあいだ地獄に墜ちるかを説くものであり、これが主題である。その際、地獄に墜ちる具體的年數は、五篇戒と儉蘭遮（未遂罪）の計六種について次のように規定される（麗本による取意）。

衆學戒を犯すと、四天王の壽命である五百歳と同じだけの期間、地獄に墮す。人間界の九百千歳に相當。

波羅提提舍尼を犯すと、三十三天の壽命である一千歳と同じだけの期間、地獄に墮す。人間界の三億六千歳に相當。

波夜提を犯すと、夜摩天の壽命である二千歳と同じだけの期間、地獄に墮す。人間界の二十億四千歳に相當。

儉蘭遮を犯すと、兜率天の壽命である四千歳と同じだけの期間、地獄に墮す。人間界の五十億六千歳に相當。

僧伽婆尸沙を犯すと、不憍樂天（＝化樂天）の壽命である八千歳と同じだけの期間、地獄に墮す。人間界の二百三十億四千歳に相當。

波羅夷を犯すと、他化自在天の壽命である十六千歳と同じだけの期間、地獄に墮す。人間界の九百二十一億六千歳に相當。

以上、數字は麗本によった。このうち、傍點を施した三箇所は誤りの可能性がある。麗本をふくめて、諸本ならびに引用はみな、數字が少しずつ不適當である。傍點部分を誤りと考えたことには理由がある。ほぼ同じ天壽と人間界の年數の換算が、同じく地獄と關係する文脈で、漢譯アビダルマ文獻にトレース可能なのである。三國時代の魏の失譯として傳わる『阿毘曇甘露味論』卷上では次のごとし。

「四天王壽天上五百歳、當人間九萬歳」

「忉利天壽天上千歳、當人間三億六萬歳」

「鹽天壽天上二千歳、當人間數十四億四萬歳」

「兜術天上壽四千歲、當人間數五十七億六萬歲」

「化應聲天上壽八千歲、當人間數二百三十億四萬歲」

「他化自在天上壽萬六千歲、當人間數九百三十一億六萬歲」(T 28, 966 c-967 a)

劉宋の僧伽跋摩等譯『雜阿毘曇心論』卷二は次のことし。

「四天王壽五百歲、人間九百萬歲」

「三十三天壽千歲、人間三億六百萬歲」

「焰摩天壽二千歲、人間十四億四百萬歲」

「兜率陀天壽四千歲、人間五十七億六百萬歲」

「化樂天壽八千歲、人間二百三十億四百萬歲」

「他化自在天壽一萬六千歲、人間九百三十一億六百萬歲」(T 28, 887 bc)

この二文獻のうち、『雜阿毘曇心論』は、一貫して傍點「百」を付加する點に特徴がある。つぎにこれを『犯戒罪報輕重經』と比較してみると、大きく異なる點がある。第一に、上記引用だけでは判然としないであろうが、該當箇所を讀んでみると、『阿毘曇甘露味論』『雜阿毘曇心論』における年數は、『犯戒罪報輕重經』のごとき五篇戒とは全く無關係とわかる。第二に、天名表記が三者三様である。さらに、類似的記述として『齋經』(T 1, 911 c)も比較参照。

二つのアビダルマ文獻との對應からみて、『犯戒罪報輕重經』のばあい、麗本の「二十億四十千歲」は「十四億四十千歲」の誤り。「五十億六十千歲」は「五十七億六十千歲」の誤り。だが、「九百千歲」(＝九十萬年)は些か問題である。他の數字から推せば「九十千歲」(＝九萬年)の誤りと考えるのが合理だが、他方『犯戒罪報輕重經』が疑經だとすれば、『雜阿毘曇心論』の如き「百」を伴う傳承と本來から關係し、「百」の有無が成立當初から不徹底だった可能性もある。<sup>24</sup>



ところで、『犯戒罪報輕重經』の骨格たる地獄暮しの年數と五篇戒の對應關係には奇妙さが拭いきれぬ。というのは、五篇のうち最も重罪は波羅夷であり、それは具體的には姪・盜・殺人・大妄語（悟っていないのに悟ったと嘘をつくこと）の四であるが、通常の律において、これに違反した場合は「不共住」すなわち教團追放となる。波羅夷罪とは教團追放罪である。他方、最も軽いのは衆學戒であり、これに違反した場合は心に懺悔すればよい。しかるに『犯戒罪報輕重經』の場合、波羅夷罪を犯すと、途方もなく長い間、地獄に墜ちるといふ。最も軽い衆學戒の場合でさえ、違反すれば「九百千歲」の地獄行き。要するにこの經典は、犯戒の恐ろしさを強烈なインパクトで説く經典である。比丘に對して、戒律違反を犯すな、違反すれば來世でとんでもない目に會うぞ、ということをおそらくは譬喩的に述べる點に主眼があるのであって、それは通常の意味での戒律の罰則規定（教團生活を維持するための具體的規定）とは性質が全く異なるのである。かかる經典が果たして本當にインド起源であろうか。平川氏は中國成立の可能性を指摘された。私は更なる論據を出すことができないが、やはり疑經の可能性は考慮すべきであろう。ただここで、犯戒すると地獄に墜ちるといふ發想の原形がインドに存在したことは注意しておきたい。たとえば、同じ平川氏によれば、「墮」と意譯される「波夜提」に地獄ないし惡道に墜ちるといふ意味のあったことが『十誦律』『摩訶僧祇律』から窺われるといふ。<sup>26</sup>しかしそれでもやはり『犯戒罪報輕重經』に説かれる五篇戒違反と地獄暮しの年數の強烈な對應付けがインド起源かどうかといえ、疑わしさは大いに残る。

就中、これを『目連問戒律中五百輕重事』の序論として讀むばあい、問題が生じる。たとえば問雜事品のつぎのような問答。「問。比丘が走ったら何の罪になるか。答。墮となる。急用がある時は罪にならない」(T24.980)。ここで走るの「墮」。すなわち波夜提であり、通常の規定でいえば、一三人の前で懺悔をしなければならぬ罪、いいかえれば、懺悔をすれば淨化されるほどの罪である。だがこれを序論「五篇事品」と直結させるならば、たかだか走った程度のこと懺悔では済まされず、將來は地獄に墮ち、ヤマ天の壽命二千年の分(推定百四十四萬年)の地獄暮しを引きおこすのだ。この數

字をあくまで譬喩と解釋しても、走っただけで地獄暮しが決まるとしたらたまらないではないか。つまり、序論の説を本論たる問答部分ときっちり結び付けると、妙なことになるってしまう。それ故、具體的な問答部分は本來、實にプラクティカルな教團規則——罪と罰の對應關係——を記述したものであり、地獄暮しの年數と一切無關係と考えるべきである。上述の序品と流通分をもたないD類二本の存在とともに、『目連問戒律中五百輕重事』の原形に序品など存在しなかったことが、ここに判明する。

#### 問答部分は本來「經」にあらず

『目連問戒律中五百輕重事』には本來序品と流通分がなかった。すなわち原形は諸問答と懺悔文だけから成っていた。では、問答部分はインド成立のものの翻譯であったか、これまた中國成立か。答えは中國成立である。それを以下に論證しよう。

まず、問佛事品の中に釋迦佛が説いたとは解釋できない所がある。麗本によってあげれば次のとおり。

問。非佛堂、佛像在中、可在前食臥不。答。得。若佛在世猶於前食臥、況像不得耶。但臥須障。若有燈明、不得從光中過住。若自有燈明、得。(T 24. 973 ab)

問。佛堂でなければ、そこに佛像があっても、前で食事をしたり横になったりしてよいか。答。よい。佛の在世中すら(比丘たちは)御前で食事をしたり横になったりしたのだから、まして佛像の前であればどうしていけないことがある。ただ横になるときは衝立が必要だ。(佛像の前に)燈明があれば、その光の中を通過・停止してはいけない。<sup>28)</sup> 自らの方に燈明があればかまわない。

ここに登場する答者は、佛を自らとは別人とし、佛の在世時代を過去として發言している。だから佛自身では絶対にあり

えない。しかもこの問答だけを後代の付加とする理由はどこにもない。また、答者は釋迦佛であって、釋迦が迦葉佛等の過去佛に言及しているのだ、と牽強付會する必要もあるまい。ちなみにこの點について二つの注釋は何も言わない。おそらく問答部分は、その全體にわたって佛説としてではなく、佛滅後の人物によって一種の論として説かれたのである。

さらに指摘すべきは、中國成立をにおわせる語句が二三認められる點。たとえば「服氣」という語がみられる。

問。比丘病、得服氣不。答。不得。以同外道故。(T 24. 977c)

問。比丘が病氣になった時、氣を服してもよいか。答。いけない。外道(非佛教徒)と同じになってしまふからだ。

律に規定される通常の治病手段は「服氣」ではなく「服藥」。およそ非存在を論證するのは容易でないが、こと「氣」を體內に取り入れるという病氣回復法は、インドには「外道」の間でも存在しなかったのではあるまいか。中國研究者には知られているとおり、「服氣」は道教文獻に頻出する術語である(たとえば『眞誥』卷十の協昌期第二の「守玄白之道」の條にみえる長生不死の術としての服氣法、『雲笈七籤』卷五六・六二の諸家氣法など)。佛教文獻においても、『比丘尼傳』卷一の道馨尼傳に「晉の泰和(＝太和)中に女人の楊令辯有り、篤く黃老を信じ、専ら服氣を行ず」とある(T 50. 336b)<sup>27</sup>。なお、呼吸法としてインド佛教には安般(數息觀等)がある。だがこれは瞑想法であって、本來は治病や長壽をめざすものではない。治病延命効果があつたとしても、それは本來の目的ではなく、あくまで副次効果である。上記問題の箇所で意圖されているのは、もっぱら中國流の服氣法と判斷したい。

中國的要素の第二は「漆器」である。

問。比丘畜漆器、犯何事。答。漆木器、盡不得用。用、犯墮。(T 24. 981b)

(一) 敦煌本は「漆器木器」に作る。

問。比丘が漆器を蓄えるならば、どんな罪になるか。答。漆器や木器はすべて使用してはいけない。使用すれば墮と

なる。

ここでは漆器を使用してよいかを問うている(律の畜長鉢過限戒とは無關係)。インドに漆器が皆無かどうか知らぬが、上の一條とも絡んで、「中國でよく用いられる漆器を食器として使用しても戒律違反にならないかどうか」を問うと理解するのが最も自然であろう。インドの通常の戒律規定において、比丘が保有を許される食器はただ一個の鉢であり、それは陶器または鐵器である。

中國的要素の第三は「塵尾」である。諸本は異讀が多いが、参考のため、敦煌本、D類松尾社本、B類宋本(思溪版)、A類麗本(再雕本)の四種を掲げておこう。

〔敦煌本〕 (以上破損) 得憑机捉塵尾不。答。病、得。憑机捉塵尾、犯墮。非毛(以下破損)

〔松尾社本〕 問。僧中說法、高座上、得机捉□尾不。答。病、得。備机捉□尾、犯墮。非毛、得。(□=塵?)

〔思溪版〕 問。僧中說法、高座上、得備机捉塵毛尾不。答。病、得。備机捉塵毛尾、犯墮。非毛、得。

〔麗本〕 問。僧中說法、高座上、得凭机捉塵尾不。答。不病凭机捉塵尾、犯墮。非尾翅者、皆得。(T24.974a)

かく異讀が多く、就中麗本の讀みは後代成立と思われるが、諸本とも意味はほぼ同様である。すなわち「衆僧に對して說法するとき、說法者は高座の上で几に寄り掛かって塵尾を手にとってよいか」と問うたのに對し、「病氣であれば仕方ないが、さもなくば墮となる。ただし塵尾は毛がついていなければ可」と答えている。さて、王勇「塵尾雜考」(『佛教藝術』一七五、一九八七)によれば、塵尾には中國起源説(インド起源の拂子と區別して塵尾を中國起源とする説)とインド起源説(拂子からの類推で塵尾もインドに存在したとする説)があるが、インド起源説の文獻的根據は本經この箇所のみという。王氏は中國起源説を支持し、塵尾は元來は蠅蚊等を追い拂う、風を送るなど實用目的であったのが、魏晉の清談の流行とともに議論の際に用いられる儀禮的機能を備えるようになった點などを指摘している。私も贊同したい。本經における塵尾の登場は、中

國文化の文脈で理解すべきであろう。なおここで答者は、塵尾と拂子（拂、これも蚊等を追い拂う爲の具ではある）をほぼ同じような物とみなして答えているようだ。それが動物の體毛で作ってある場合は不可とするのは、恐らく、牛尾や馬尾の拂を禁止する通常のインドの律の立場に通じるのであろう（ただし律では羊毛の拂は認めている。さらに、扇・拂の使用をめぐる類似の問答として問處坐事品の一條も参照。T 24, 975 a 27-28）。

これら三件は、問答部分の中國成立を論證するための證據たり得る。そして、かかる中國的要素が専ら質問にのみ現れ、答者はそれを否定している點は興味深い。質問者は中國人であり、答えているのはインド的立場に立つ人物なのである。まとめておこう。『目連問戒律中五百輕重事』の問答部分は、中國人による問と、インド人律師の可能性のある人物の答から成り、本來は經典でも何でもなく、また目連とも無關係であった（五百問事經）。後代、何者かが『犯戒罪報輕重經』から抜き書きした序論を付加し、新たに流通分を書き足した。その時點で全體が佛說に變化した（目連問戒律中五百輕重事經）。

### 道宣と道世の證言

『五百問事經』は、初唐以降、四分律宗の論師の間でよく讀まれた。道宣（五九六—六六七）や道世（？—六八三）ならびに道宣の流れを繼承した四分律南山宗の人々は、『五百問』『五百問法』『五百問事』『五百問事經』に云くとして、『目連問戒律中五百輕重事』の本論にみられる問答を引用する。

こうした『五百問事經』重視の風潮を形成した重要な一人が道宣である。彼は、『四分律行事鈔』（四分律刪繁補闕行事鈔）を書いたとき、『五百問事經』の教説を少なからず重んじた。『行事鈔』に引用される文獻については、川口高風氏によって一覽表が作成されている。<sup>28</sup>『五百問事經』の引用は八六回（同氏による）。<sup>29</sup>この頻度は、各種廣律と比較すれば多くないが、僧伽跋摩譯『薩婆多部毘尼摩得勒伽』の六三回、竺佛念譯『鼻奈耶』の十三回を遙かに上回るから、道宣が『五百問事經』

を重視した様子を窺わせるに十分であろう。

『行事鈔』卷上一に「正本」として據るべき典籍を列擧した中にいう。

初言正本者、僧祇律是根本部、餘是五部、曇無德部四分律也。鈔者所宗、薩婆多部十誦律也、彌沙塞部五分律也、迦葉遺部解脫律。此有戒本、婆廬富羅部律本未至。此依大集別、毘尼母論、善見論、摩得勒伽論、薩婆多論并傳、毘奈耶律、明了論釋止量部。并眞諦三藏疏、五百問法、出要律儀梁武帝準律集。 (T 40, 3 b)

ここで「五百問法」すなわち『五百問事經』が、翻譯文獻である『律二十二明了論』と、中國撰述である『出要律儀』(現存せず)に挟まれた微妙な位置に置かれる點に注意したい。というのは、道宣が『行事鈔』を書いたのはおよそ六三〇年前後<sup>30)</sup>と考えられるが、その後、『四分律羯磨疏』(四分律羯磨疏濟緣記中の道宣疏)を書く段になると、次のような注目すべき發言をするのである。

五百問云。受七日行不滿還返、後行不須更受。滿七日已、乃復更受。若慮忘、亦可日受一緣、亦得再三受七日也。此五百問、卑摩羅叉口決也。其人翻十誦者、既有此通、義無疑矣。(續藏一、六四、五、四八七葉裏)

『五百問』にいう。七日法を受け、外出が(七日に)滿たずに歸ってきた場合、後に外出するときに、また七日法を受ける必要はない。(合計で)七日となったら、あらためて(七日法を)受けるのである。忘れたら困ると思うならば、日ごとにその日の分だけを受けてもよい。また二度三度と七日法を受けて(期間を延長する)ことも可能である、と。この『五百問』は、卑摩羅叉の口訣である。この人は『十誦律』を翻譯した人であって、その人がこのように會通させているのだから、疑うべき所は何もない。

「七日法」とは、比丘が安居時に七日間に限り界を越えて外出することを許す儀軌。ここにはじめて『目連問戒律中五百輕重事』の古形である『五百問事經』の成立に関わる人物への言及がみられる。道宣はそれを、『十誦律』を最終的に完成

させた卑摩羅叉 (Vimalakṣa) が口頭で述べた戒律規則であると明言しているのである。『羯磨疏』は、『行事鈔』の後に書かれた道宣の重要論著である。はじめ六三五年に撰せられ、最終的には六四八年に完成したと考えられている。<sup>(3)</sup> 右の引用は、『目連問戒律中五百輕重事』の「(問) 歲坐事 (品)」に次の如くあるのに對應する。

「麗本ほか」 夫受七日法、行不滿七日還、後行不復更受。計滿七日、乃復更受。若慮忘、亦可日受。<sup>(4)</sup> (T 24. 974c-975a)

(一) 初雕本と金藏本に「法」なし。(二) 初雕本と金藏本は「計」を「日」に作る。(三) D類二本に「乃」なし。(四) D類二本に「日」なし。

「敦煌本」 夫受七日法、行不滿七日還、後不須更受。計滿七日、然後更一七二七、可受三七。

道宣の引用がどれほど原文に忠實であったかは疑問だが、彼の見ていたテキストは、麗本等とも敦煌本とも微妙に違っていたようだ。

さらに、道宣没年六六七年の『戒壇圖經』(關中創立戒壇圖經)にいう。

又翻十誦律、主卑摩羅叉答五百問於慧觀法師、亦云。壇上師僧爲他受戒。餘文廣有、不復敘之。故知壇名其來久矣。(T 45. 807c)

また『十誦律』を翻譯した律主である卑摩羅叉が、慧觀法師からの五百問に答えたもの(『五百問事經』)でも、壇上の師僧が他者の爲に戒を授ける、といわれている。同じことをいう文章は多いが一々述べない。ここから「戒壇」という名の來歴の久しいことが判る。

ここで道宣は、自身が感應によって得た「戒壇」の情報が虚偽でないことを裏付けるべく、「戒壇」の正當性の根據として、卑摩羅叉の言を引用するのである。これまた正確な引用でないが、「壇上」で受戒することは、確かに『目連問戒律中五百輕重事』諸本の「(問) 受戒事 (品)」に數回みられる(具體例は省略)。

つぎに、道宣の同時代の後輩である道世は、『毘尼討要』卷三にいう。

…五百問事乃是西域三藏卑摩羅叉口自翻出。其人德冠古今、名蓋當世、毘尼一藏、最爲精熟。…(續藏一、七十、二、一三六葉裏)

残念ながらこのテキストの編纂年は確定できないが(上限は六二六年)<sup>32</sup>、ともかく卑摩羅叉に言及する點に注目したい。

道宣と道世が等しく卑摩羅叉とすることは、いったい何を意味するであろうか。土橋秀高氏は「毘尼討要と四分律行事鈔」という論文で、兩書に同じ文章がある場合、同一性を道世が道宣獨自の説を承けたためと解釋すべきでなく、兩者の共通の師である智首の講義内容に由來すると解釋すべきことを指摘している。<sup>33</sup> この興味深い見解を應用するならば、『五百問事經』の作者を卑摩羅叉とする説は、四分律宗の第八祖智首(五六七—六三五、傳は續高僧傳卷二二)に遡る可能性が大きい。<sup>34</sup>

作者を卑摩羅叉とする見解は、後の道宣系律師たちの著作にも散見される。唐の志鴻『四分律搜玄錄』卷二(行事鈔の注釋)にいう。

五百問法二卷、後秦卑摩羅叉答惠觀法師五百問、因以立名也。時談曰。卑摩軌語、惠觀纔錄、都人繕寫、紙貴如玉。(續藏一、九五、二、一六六葉裏)

志鴻の生卒年は不明だが、唐の大暦年間(七六六—七六九)に澄觀が本注釋に序を寄せている(『宋高僧傳』卷十五志鴻傳)。

後唐の景霄『四分律行事鈔簡正記』卷四にいう。

五百問法兩卷、後秦卑摩羅叉答慧觀法師五百問事也。云々。(續藏一、六八、二、一二四葉表)

景霄は九二七年以後に卒した人物(『宋高僧傳』卷十六の景霄傳)。上記二注釋の慧觀への言及は、後述『高僧傳』卑摩羅叉傳の燒き直し。なお、「二卷」「兩卷」は、D類『五百問事經』の「一卷」と異なる。

北宋の元照『四分律羯磨疏濟緣記』卷八にいう。



五百問是卑摩羅叉口訣、謂、於中受戒、恐無所獲。(續藏一、六四、四、三三九葉表)

かく道宣の流れを汲む律師たちが一樣に道宣と同じ見解を表明するのは注釋家として半ば當然であるが、他方、同じ作者問題として興味深いのは、我が國室町初期の照遠『資行鈔』(T.62.335b)である。照遠は、『五百問事經』は「人語」か「佛語」かという問を立て、根據をそれぞれ舉げている。「佛語」の根據は「如是我聞」から始まる點など。他方「人語」すなわち佛説ではなく後人の論書であることの根據としては、上掲道宣『戒壇圖經』と元照『濟緣記』を引用する。照遠自身はどちらの見解が正であるか明言しないが、彼がかかる問を立てた理由は、彼の實際に見ていたものが經典化された後の『目連問戒律中五百輕重事』であつたのに對して、四分律宗の傳統的解釋では卑摩羅叉作とされていたからに他ならない。以上、『五百問事經』の作者を卑摩羅叉とする見解が道宣と道世の著作に確認され、彼らの師であつた智首にまで遡る可能性のあることがわかつた。かく本經が唐初以降重視された理由が何だつたかといへば、作者が卑摩羅叉であり、彼は『四分律』とは部派を異にするけれども『十誦律』の漢譯の完成者であり鳩摩羅什の師であつたという意味において、最も權威ある罽賓律師と認定されていたからであらう。

道宣や道世が見たテキストは、佛と目連が登場するタイプのものではなかつた。理由の第一は、本經を卑摩羅叉作とする點である。如是我聞から始まる經を卑摩羅叉作とした筈はないからだ。道宣の場合、當該テキストを「五百問」または「五百問事」と呼び、「經」字を附さないのが普通である。第二に、道宣の『行事鈔』には『目連問戒律中五百輕重事』の序品に相當する文を引用する箇所があるが(上述三三頁)、彼はそれを「目連問罪報經」(T.40.49a)として引用し、「五百問」としない。つまり、彼がそこで引用したのは『犯戒罪報輕重經』であつた。彼のみた「五百問」には對應箇所がなかつたのではないか。すなわち、初唐のころ實際に讀まれていたのは、D類ないしE類に近似する本であつて、A-C類の形態はまだ誕生していなかつたと考えられる。

これによって、もう一つはつきりすることがある。平川彰氏や千惠鳳氏が述べる、「C類二二〇問本からA類三六七問本への増廣」説は、全く成り立たないのである。何故ならば、假に増廣説を採るならば、三六七問本にあって二二〇問本にない問答は十一世紀以後の付加ということになるが、それらが初唐のころ存在していたことが、『行事鈔』等々の引用において確認されるからである。C類とA B類の差は増廣ではなく、C類成立時における脫落現象に他ならない。

『五百問事經』の引用は、戒律文獻にとどまらず、道世『法苑珠林』『諸經要集』、『義楚六帖』、北宋の道誠『釋氏要覽』などの類書にもみられる。それらは、「五百問（法、經、論）」「五百問事（經）」「五百問事口決（訣）」「五百比丘（弟子）問事經」といった名で本經を引用する。<sup>⑤</sup>概していえば、引用は現行本に對應する。その中には忠實な引用もあるが、取意にすぎないものもある。それは引用が「問…答…」をいう形式を取らずに、一文にまとめてしまう場合が多いことによる。一例をあげれば、「問。經上有塵土草穢、得吹去不。答。不得」(麗本)は、「五百問中。不得口吹經上塵土」(行事鈔)、「五百問事口決云。不得口吹經塵、以口氣惡故。<sup>⑥</sup>像塵亦爾」(法苑珠林)、「五百問事經云。如經上有塵、不得吹。口氣惡也」(義楚六帖)といった風である。

一方、現行本に對應しない引用も僅かながら存在する。三件あげる。

・五百問云。佛垂泥日、<sup>⑦</sup>阿難悲泣、佛問。何以悲泣。乃至佛言。我不滅度、半月一來。又言。佛有二身。肉身雖去、法身在世。若敬法者・念法者、便敬佛・念佛。若持五戒、即見法身。若護法者、便爲護佛、如飲水殺蟲之喻。又、如半月說戒、即見我也。——『行事鈔』(T 40, 5c)。「又言」以下は『毘尼討要』(續藏一、七十、二、一〇五葉表)にも引用あり。

・五百問論。昔有比丘、多乞積聚、不肯爲福、又不行道。命終、作一肉駱駝山、廣數十里。時世飢餓、一國之人、日取食、隨割隨生。有一他國人來見便斫取、便大喚動地。人問其故、便言。我本是道人。爲貪財不施、負此國人物、

以肉償之。我不負卿物。是故喚耳。佛告比丘。貪爲大患。捨之則應比丘之法。——『行事鈔』(T 40, 68 a)、『佛遺教經論疏節要』(T 40, 847 c)、『毘尼討要』對應箇所引用なし。

・五百問云。看病人將病人物、爲病人供給所須、不問病者、或問起嫌、竝不得用。若已取者、應償。不還、犯重罪。——『行事鈔』(T 40, 144 a)、『毘尼討要』(續藏一、七十、二、一八六葉裏)、『法苑珠林』(T 53, 986 a)、『諸經要集』(T 54, 176 b)。

これらを『五百問事經』逸文とみるべきかは俄に判断しがたい。何らかの誤りの可能性も無ではない。というのは、道宣『行事鈔』の場合、引用文が現行典籍と一致しないケースは『五百問事經』だけに限らず、『四分律』『摩訶僧祇律』等々にも認められるからである。また、道宣と道世に共通する引用が智首に由来するとすれば、これらの引用はいわゆる孫引きかもしれないからである。

### 卑摩羅叉のこと

卑摩羅叉の傳記を確認しておこう。『高僧傳』卷二の卑摩羅叉傳によれば、卑摩羅叉(ヴィマラアクシャ Vimalakṣa、無垢眼)は罽賓の人。出家し佛道修行にすすんだ後、龜茲國(クチャ)に赴き、律師として大いに活躍した。このとき鳩摩羅什は卑摩羅叉の弟子となった。三八四年、龜茲國が呂光(後涼の創建者)に侵攻されたとき、卑摩羅叉は龜茲を逃れたが、羅什は捕えられ翌年姑臧に移され、次いで四〇一年には後秦支配下の長安に移されて、周知の華々しい譯經作業を展開した。羅什の活動を聞いた卑摩羅叉は長安行きを決意し、四〇六年、羅什と再會した。そしてその後の状況を次のようにいう。

羅什が他界すると(四〇九年か)、卑摩羅叉は東方に赴き、壽春の石澗寺に逗留した。律を學ぶ者たちが(卑摩羅叉の教えをもとめて)雲集し、律を盛んに解明した。羅什が譯した『十誦律』は五十八卷あり、最後の一誦(第十誦)は、受

戒法や様々な善法を成就する事項を明かしており、その内容の要點をとって「善誦」と名づけられていた。卑摩羅叉はこれを石澗寺にもって行き、(調卷を改めて)六十一卷に擴大し、最後の二誦を「毘尼誦」と改稱した。かくして(最後の二誦には善誦と毘尼誦という)二名があるのだ。

しばらくして南のかた(荊州)江陵に行き、辛寺にて夏安居を迎えた折、『十誦律』の講義を開いた。(この頃にはすでに)中國語に通じ、受け答えも上手く、神妙なる無作の本体(色法としての無作すなわち無表業を戒體とするという有部説、後述二七二頁も参照)を當世に廣く知らしめた。(十誦律の)文章を解析し理を追求する人々が集まったさまは林の如く、戒條を明知し禁戒を理解する人々の數も夥しかった。律藏が大いに弘まったのは、卑摩羅叉の力である。道場寺の慧觀は、根本の旨を要約し、卑摩羅叉の定めたことを記録し、教團の禁戒の輕重の別を撰して二卷とし、それを都に送ると、僧侶や尼僧は讀んで學習し、競いあつて書寫した。當時それを耳にした人々は俗諺に「卑摩羅叉の卑俗な言葉を、慧觀が記録したとたん、都の人々は書き寫し、紙價は玉のように高くなった」といったものだ(道場慧觀、深括宗旨、記其所制、内禁輕重、撰爲二卷、送還京師、僧尼披習、競相傳寫。時間者諺曰。卑摩鄙語、慧觀才錄、都人繕寫、紙貴如玉)。その本は今なお世に流行し、後の人々への教えとなっている。卑摩羅叉は修養し閑靜を好み、世俗の喧噪を離れて(生活し)、同年の冬、ふたたび壽春の石澗寺に歸り、寺で卒した。享年七十七歳。卑摩羅叉は生まれつき眼が青かったため、當時の人々は「青眼律師」とも呼んだ。(T 50.333 bc)

ここでは卑摩羅叉の生卒年や江陵滞在時期が不明である。しかし慧觀傳ならびに佛陀跋陀羅傳から大凡を推定することが可能である。先行研究<sup>28)</sup>を頼りとして慧觀(生卒年不明)の動きを追ってみると次のようである。

羅什の高弟であつた慧觀が長安から江陵に移動したのは、佛陀跋陀羅に隨行した結果であつた。すなわち佛陀跋陀羅は、長安に至り羅什と會つた後、周知のように、羅什教團の一派に排斥された結果、慧觀ら四十餘人の弟子とともに、まず廬

山の慧遠のもとに身を寄せ、一年あまり滞在した(四二年末から四二年末の頃)。四二年九月、劉裕(宋の武帝)は荊州刺史劉毅を討ち、十一月江陵に至った。このとき慧觀は佛陀跋陀羅に従って江陵の劉裕に身を寄せることになった。劉裕はその後健康に歸ったが、四一五年三月、司馬休之を討ち再び江陵にいたり、八月にまた健康に歸った。このとき慧觀は劉裕に請われて健康に同行し、道場寺に住したのであった。

慧觀は、傳に「難を精しうするは則ち(慧觀・僧)肇第一」といわれ、羅什の高弟として、とりわけ佛教理論に長けた人物であった。その一方で『十誦律』の専門家でもあった。そのことは、傳の「又た十誦に精通し、博く諸部(の律)を採る」、慧詢傳の「(道場)寺僧の慧觀も亦た十誦に精し」などから知られる。また、江陵の辛寺で卑摩羅叉が『十誦律』を開講したことは、慧猷傳の「釋慧猷、江左人。少出家、止江陵辛寺。幼而蔬食履操、至性方直。及具戒已後、專精律禁。時有西國律師卑摩羅叉、來適江陵、大弘律藏、猷從之受業。沈思積時、乃大明十誦」にもみえる。

以上より、慧觀が江陵に滞在したのは四一二年末から四一五年夏の間と推定される。慧觀はこのとき佛陀跋陀羅と一緒にであり、辛寺では最晩年の卑摩羅叉と出會ったわけである。三者はみな羅什を通じてつながるから、長安以來の再會だったかもしれない。『十誦律』開講は夏安居のときであった。よって四一三年から四一五年のうち、いずれかの夏。そのとき卑摩羅叉の口述内容を二卷にまとめた書物ができた。そして卑摩羅叉が死去したのは同年の冬であるから、卑摩羅叉の生卒年は、一二年の誤差をみた上で、およそ三六九年—四一五年頃と推定できる。

江陵における慧觀と卑摩羅叉の出會いは、長安に發生した十誦律をめぐる戒律情報が、南北朝の思想的中繼點として重要な位置をしめる壽春と江陵という二つの土地に別個に流れた後、すぐに卑摩羅叉を介して合流したことをしめす興味深い事象である。なお、佛陀跋陀羅といえはすぐに想い浮かぶのは『華嚴經』や『摩訶僧祇律』の翻譯であろう。ただ彼自身は、卑摩羅叉や鳩摩羅什と同様に、薩婆多部の僧侶であった。『出三藏記集』卷十二に「長安城内齊公寺薩婆多部佛大跋

陀羅師宗相承略傳」(T 55.89c)があるのを忘れてはならない。『華嚴經』は于闐國にあった支法領招來本を譯したのであり、『摩訶僧祇律』も法顯招來本を譯したにすぎない。佛陀跋陀羅の本領は、むしろ薩婆多の教説にあったと考えられる。

『十誦律』第十誦については、平川氏『律藏の研究』一二二頁以下に詳細な言及がある。平川氏によれば、卑摩羅叉の業績は、羅什が生前に全譯はしていたが草稿のまま校了をむかえていなかったものを、最終的に校訂した点にある。とくに第十誦の名稱を善誦から毘尼誦に改め、全體の調卷を五八卷から六一卷に改めたのであって、羅什の稿になかった新たな部分を譯出したのではない。後代『歷代三寶紀』のいうところの、「毘尼序」三卷(現行本第十誦の後に付されるものに相當)を卑摩羅叉獨自の新譯出とするが如き説は誤り、という。

ただ、第十誦に二名が普及した点から推測するに、羅什譯は、彼の生存中に、既にある程度流布していたのであろう。羅什譯がまったくの未定稿で門外不出であったならば、「善誦」なる名稱も世に知られた筈がないからである。このことは、『高僧傳』卷十一の僧業傳の記述「後遊長安、從什公受業。見新出十誦、遂專功此部、俊發天然、洞盡深奧。什歎曰、後世之優波也。值關中多難、避地京師」からも裏付けられよう。

このようにみえてくると、卑摩羅叉のオリジナルの業績は、譯經にあったというよりも、むしろ『十誦律』を口頭で教示した点にこそ認めるべきである。そして彼が獨自に残した著作は『内禁輕重』とでも呼ぶべきものである。それを撰して建康で普及させたのが慧觀であった。

### ふたつの『雜問律事』

初唐の律師は、卑摩羅叉述・慧觀撰『内禁輕重』二卷(假稱)を『五百問』『五百問事經』等と呼び、活用した。しかしながら、それはさらに別名をもって呼ばれていたことが、經錄から知られる。五九七年に成った費長房撰『歷代三寶紀』卷

七の東晉錄にいう。

毘尼誦三卷 是十誦後善誦。

雜問律事二卷 衆律要用。並見二秦錄。

右二部合五卷、安帝世、罽賓國三藏律師卑摩羅叉、晉言無垢眼、…後之江陵、出律雜事、道場慧觀筆受、盛行於世、相傳迄今。(T 49, 70 c-71 a)

すなわち隋代には『雜問律事』と呼ばれたらしい。その典據は『二秦錄』（『歷代三寶紀』卷八の僧叡撰『二秦衆經錄目』一卷）。『高僧傳』とは別な傳承にもとづく。しかしこの記録は全面的には信用できない。第一に、直前にふれた平川説のとおり「毘尼誦三卷 是十誦後善誦」に問題があり、卑摩羅叉の新譯とは考えられない。第二に、『高僧傳』卑摩羅叉傳には慧觀が卑摩羅叉の敎説を「記」し、「撰」したことは記録されるが、それを「筆受」とするのは、少し飛躍ではあるまいか。ただ、『歷代三寶紀』の記録がこれだけであつたら、大きな問題はなかった。問題は、『歷代三寶紀』が上記の直後に同名異本を擧げる點である。

雜問律事兩卷<sup>(1)</sup> 人處不同、文亦大異。見別錄。

右一部二卷、安帝世、隆安四年三月二日、沙門釋僧遵等二十餘德、於楊州尙書令王法度精舍、請三藏律師曇摩、晉言法、譯出。序具卷首、明佛法僧物、互相交涉、分齊差殊、甚要須善防護。(T 49, 71 a)

(一) 宋元明三本と宮本の「雜問律事兩卷」を麗本は「衆律要用一卷」に作る。(二) 宋元明三本と宮本の「法譯出」を麗本は「法善譯出律事」に作る。

『雜問律事』兩卷。〈譯出した人物と場所が異なり、文章も大きく異なる。『別錄』にみえる〉。

右一部二卷は、(東晉の) 安帝の治世の隆安四年(四〇〇)三月二日、沙門の釋僧遵ら二十餘人の大德が、楊州の尙書令王法度の精舍において、三藏律師の曇摩——晉に法という——に請うて譯出させた。卷首に序文があり、佛に所屬す

べき物件と法に所屬すべき物件と僧に所屬すべき物件は相互に關係するものの、それぞれ分限と相違があるから、それを必ずしつかりと守る必要があることを明かしている。

ここで典據は『別錄』。上記卑摩羅叉本の場合の『二秦錄』と異なる。この情報は、六六四年に成った道宣撰『大唐内典錄』卷三(T 55, 246c)に繼承された。

この記述もそのまま信用するわけにはいかない。「曇摩」「僧遵」「王法度」に問題がある。管見の限り「曇摩」は先行文献にトレースできない。「僧遵」は、『高僧傳』に僧遵傳があるが、彼は法進(道進、四四四年卒)の弟子であり、南齊に卒したから、全くの別人。他に同名の人物はいない。「楊州尚書令王法度」もまた尚書令でありながら正史にみえない。

だがこの記録は少々氣になる。曇摩本の佛法僧三物の件は、『目連問戒律中五百輕重事』の問佛事品第二の内容を彷彿とさせるからである(實際この點は後述『開元錄』で指摘される)。ただし、この『歷代三寶紀』の記述に従うかぎり、曇摩本の佛法僧物の區別は、本文冒頭ではなく、序に書かれていた如くである。もしそうであれば、『目連問戒律中五百輕重事』とは異なるから、兩者の同定は無理であろう。

かく問題はあるが、ひとまず曇摩『雜問律事』についての經錄情報を追ってみることにしよう。まず、五九四年の『法經錄』(法經等撰經目録)卷六に「十誦律釋雜事問二卷曇摩卑」とある(T 55, 144c)。これは、六〇二年の『仁壽錄』卷五(彦琮撰經目録、T 55, 180b)、六六五年の『靜泰錄』卷五(靜泰撰經目録、T 55, 218a)に踏襲された。つぎに、七三〇年の智昇撰『開元釋教錄』卷三の割注にいう。

へ…いま思うに、『雜問律事』は、道場寺の慧觀が、教説に疑問をもったときそれを一つ一つ諮問したのをうけて卑摩羅叉が判定を下したものを、聞くそばから記録し、撰して二卷としたのであり、世に流行した。であるから、別に梵本があつて卑摩羅叉が翻譯したのではない。(同名の『雜問律事』を)曇摩の譯出だというのもまた、經錄家の誤載であ



る。》(T 55. 507 a)

この情報は、八〇〇年の圓照撰『貞元新定釋教目錄』卷五に踏襲された(T 55. 804 a)。これら二經錄は、二つの『雜問律事』をとともに闕本と明記する。

同じ『開元錄』は、卷十五の割注では若干異なる解釋を表明している。いわく。

『靜泰錄』に「後秦の(現行の靜泰錄に對應なし!)曇摩蟬譯『十誦律釋雜事問』二卷」といい、『寶唱錄』(現存せず)に「後秦の罽賓沙門曇摩耶舍譯『十誦律雜事』一卷」という。これら二説は、まさに經錄家が人名を誤ったか、あるいは(時代を誤っている。すなわち)前者について、『長房錄』『內典錄』の二錄はどちらも東晉所譯とし、秦代の譯ではない。これら二錄が正しいのである。『長房錄』はまたいう。「曇摩譯は、佛に所屬すべき物件と法に所屬すべき物件と僧に所屬すべき物件は相互に關係するものの、それぞれ分限と相違があるから、それを必ずしつかりと守る必要があることを明かしている」と。現在の三藏に『五百問事經』一卷があり、三十三紙の分量であり、同様に佛に所屬すべき物件と法に所屬すべき物件と僧に所屬すべき物件は混同してはいけないことを明かしている。しかるに名稱が異なり、その理由が判らない。他錄(上掲靜泰錄・寶唱錄のことか)に『十誦律』に出づ」というが、それは『五百問事經』のなかで「三十九夜受日」等の事柄を明らかにしているから、たしかに『十誦律』と符合するのである。<sup>30)</sup>だが(これまた)名稱が異なるので、いまだ(異同を)決定できないでいる。後代の博學よ、詳細に検討してこれを正さんことを。》(T 55. 648 c-649 a)

上記卷三における注記とは異なり、ここで撰者は、『五百問事經』は卑摩羅叉の『雜問律事』ではなく曇摩の『雜問律事』の方と同一なのではないか、という推測を擧げている。根據は、冒頭内容の類似にある。當時兩本とも闕本だったから『歷代三寶紀』に頼った推測にはすぎない。しかし検討の價值はあろう。というのは、さきに『歷代三寶紀』に出る「曇摩」

「僧遵」「王法度」に信憑性のないことを述べたが、これらと類似する名であれば、文献に見出せるからである。

曇摩について、『法經錄』等三錄はこれを「曇摩卑」と表記した。そこでまず思い当たるのは、『摩訶般若鈔經』五卷の譯者「曇摩蟬」である（大正藏第八卷。『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄』五卷。『出三藏記集』卷二ならびに卷八道安經序）。また『出三藏記集』卷十の八捷度阿毘曇根捷度後別記には「罽賓沙門曇摩卑」がみえる（T 55.73b）。これらの曇摩卑（蟬）は東晉の簡文帝から孝武帝にかかる時代の人物。また『高僧傳』卷十一玄高傳には「外國禪師曇無毘」が登場する（T 50.397ab）。

さて以上は、『法經錄』を假に信用した場合に關係しそうな人物名である。上記各人物の異同は措くとして、それとは別に、更に、より注目すべき人物名が『出三藏記集』卷二にみえる。「十誦比丘戒本」と「比丘尼大戒」の譯出にかかわった人物としての「曇摩持」「僧純」である。すなわち、

十誦比丘戒本一卷。或云十誦大比丘戒（原文の大比丘戒を改む）。

右一部凡一卷、晉簡文帝時（三七一一）西域沙門曇摩持誦胡本、竺佛念譯出。

比丘尼大戒一卷。

右一部凡一卷、晉簡文帝時、沙門釋僧純、於西域拘夷國得胡本、致關中、令竺佛念・曇摩持・慧常共譯出。（T 55.10a）  
ここで「曇摩持」は、西域出身であり、『十誦律』系の比丘戒本と比丘尼戒本の翻譯に關わり、比丘尼戒をクチャから長安にもたらした「釋僧純」と關係している。

同じ事象が、『出三藏記集』卷十一の比丘尼戒本所出本末序にもみえる（T 55.79c-80c）。その内容を必要な所だけかいつまんで記せば次のごとし。——拘夷（クチャ）の四寺を統括していた人物に小乘比丘の佛圖舌彌がいて、比丘尼に戒を授けていた。クチャの尼寺で用いられていた戒本を求めて僧純らがクチャに赴いたところ、はじめ佛圖舌彌は戒本の東流をよしとしなかったが、結局、僧純を介して戒本は長安に傳わり、竺佛念・曇摩持・慧常によって翻譯がなされた、と。

さうにまた『出三藏記集』同卷には、關中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記なる長名の記がある（T 55, 81b-82a）。いわく。

卷初記云。太歲己卯鵠尾之歲（三七九）十一月十一日、在長安出此『比丘尼大戒』、其月二十六日訖。僧純於龜茲佛陀舌彌許（得）戒本、曇摩侍傳、佛念執胡、慧常筆受。

卷中間『尼受大戒法後記』云。…慧常涼州得『五百戒』一卷（『比丘尼大戒』）、…末乃僧純・曇充拘夷國來、從雲慕藍寺於高德沙門佛圖舌彌許得此『比丘尼大戒』及『授戒法』、「受坐」已下至「劍慕法」、遂令佛圖卑爲譯、曇摩侍傳之、乃知眞是如來所制也。…

卷後又記云。（前）秦建元十五年（三七九）十一月五日、歲在鵠尾、比丘僧純・曇充、從丘慈高德沙門佛圖舌彌許、得此『授大比丘尼戒儀』及『二歲戒儀』、從「受坐」至「囑授」諸雜事、令曇摩侍傳、佛圖卑爲譯、慧常筆受。…（T 55, 81b-c）  
 ここには「曇摩侍」（曇摩持）「僧純」にくわえて「佛圖卑」なる名もみえる。私にはこの經記から如何なる原本を再構成すべきか理解が行き届かず、また經記の題名と三序の正確な對應もよく把握できない。冒頭の序の後に比丘尼戒本があり、受戒法が記されていたのは確かであろうが、その後の構成が判然としない。最後には「雜事」（種々の雜羯磨法？）が置かれ、末尾に後記が付されていたようだ。<sup>40)</sup>

私は、これらが『目連問戒律中五百輕重事』と直結すると言わんとするのではない。『歷代三寶紀』の出す曇摩『雜問律事』についての記述を全くの捏造と解釋するのも一つの立場だが、他方、『歷代三寶紀』の記録を何らかの事象の混亂の產物とするのも一考ではないかと思うのである。その場合には、整理すると、次のような假説となる。曇摩本というのは曇摩侍・佛圖卑らのグループによって成立した何らかの「雜事」である。しかし『出三藏記集』から知られる「雜事」は專

ら比丘尼戒と關係し、『目連問戒律中五百輕重事』は専ら比丘のみを對象とする文獻である以上、そのままでは繋がらない。『目連問戒律中五百輕重事』の原形の作者が萬一卑摩羅叉ではなく曇摩侍あるいは佛圖卑だったとすれば、曇摩侍・佛圖卑には別に比丘に關する「雜事」があつて、しかもそれは問答形式のものであつた、と想定せざるをえないことになる。かく屋上屋を重ねるがごとき推理の危うさは重々承知している積りである。ただ私は、道宣や道世のいう卑摩羅叉説が本當に正しいのか、あるいは曇摩侍・佛圖卑との關係を認めた方がよいのかという點を、可能なかぎり追究しておく必要性を感じるのである。

「卑公」とは誰か

『五百問事經』の作者を卑摩羅叉とすると、(問)結界法(品)の冒頭部分に登場する「卑公」なる人物との關係が問題となる。たいへん讀みにくいのであるが、まず問題の箇所をあげておこう。

問。結界法爲云何。

答。結界法、若山澤無人處、隨意遠近。若在城邑聚落、不得遠結、亦不得夜結。結時、要須比丘在四角頭立、不得使外人入。外人入則界不成。先結界場、僧家白衣奴子、盡著界場上、然後規度四方。結界時、當除四處。一者聚落。二者、聚落外俗人田地常作事處。三者、若有阿練若獨處山澤、恐說戒羯磨時、有種種事難不得來、白衆求別結小界、衆若聽可、彼無五人、衆當遣僧與結別界。此謂阿練若坐處。四者受戒場。先結界文不香灼、除結界場。

除是結界、以是其事。或先結大界、後結界場、於中受戒、如卑公所云、恐無所獲。然云。不知、同於未制、賴通此路、可有僥倖。其人云。若有病比丘、不能得往僧中、求索別一屋中結界、僧亦應聽、先解大界、與結別界、結別界訖、

然後還結大界。一切比丘、夜不持衣、不得入中。有一住處有界、一比丘亦可打撻椎廣說戒。先向四方僧懺悔、然後乃說、亦可三語。三語者謂三說。(以下省略)

【校注】(一)「結界法爲云何」敦、「結界爲云何」松新宮宋元明初金麗、「結界法云何」初金麗。(二)「結界法」松新宮宋元明初金麗、「結法」敦。(三)「遠近」松新宮宋元明初金麗、「近遠」敦。(四)「在四角」松新宮宋元明初金麗、「四角」敦。(五)「外人入。外人入則」麗宮宋元明初金麗、「外人入。入則」敦、「外人入。外人」松、「外人入、外人」新、「小小人入。小小人入則」初金。(六)「界不成」松新宮宋元明初金麗、「結不成」敦。(七)「僧家白衣奴子」松新宮宋元明初金麗、「僧白衣奴子」初金、「僧家奴子白衣」敦。(八)「然後規度四方」初麗、「然後頡度四方」金、「然後度四方」敦(一字不明)、「然後復視後度四方方」松、「然後視度四方」新宮宋元明。(九)「當除」敦、「除」松新宮宋元明初金麗。(一〇)「若有」敦松新宮宋元明初金麗、「若」初金麗。(一一)「有種種事難不得來」松新宮宋元明初金麗、「有種種事難不得嘗來」初、「有餘事難不得常來」敦。(一二)「求別」敦松新宮宋元明初金麗、「永別」初金。(一三)「當」敦松新宮宋元明初金麗、「若」初金。(一四)「四者」敦松新宮宋元明初金麗、「四角者」初、「四者」(一字空白)金。(一五)「先結界文不吝灼」敦、「先結界文不吝均」松、「先結界文均」新宮宋元明初金麗、「先結界不吝春灼」初金、「先結界不均」麗。(一六)「結界」敦松新宮初金麗、「結戒」宮宋元明。(一七)「以」松新宮宋元明初金麗、「似」敦。(一八)「後結界場」敦「界」は行右に加筆、「後小界場」松、「後界場」新、「後結戒場」宮宋元明、「後結場」初金、「後結戒場」麗。(一九)「如卑公所云」松新初金麗、「如卑公所言」敦、「如界公所云」宮宋元明。(二〇)「不知同於未制賴通此路」敦松新麗、「不知同於取別顯通此路」宮宋元明初金。(二一)「僂倖」敦松宮宋元明初金麗、「僂倖」新。(二二)「其人云」松新宮宋元明初金麗、「其人云何」敦。(二三)「往」敦松新宮宋元明初金麗、「住」金。(二四)「求索別一屋中結界」敦松宮宋元明初金麗、「求索別一屋中然結界」新、「索別一屋根中結界」初金。(二五)「與結別界、結別界訖」敦初金麗、「與結別界訖」松宮宋元明、「爲結別界訖」新。(二六)「還結」敦初金麗、「結」松新宮宋元明。(二七)「夜不持衣、不得入中」敦松新初金麗、「不持衣、夜中得入中」宮宋元明。(二八)「椎」敦初金麗松新、「撻(撻)」宮宋元明。(二九)「乃說」敦、「說」松新宮宋元明初金麗。(三〇)「亦可三語。三語者謂三說」新。宮宋元明初金麗、「亦可三語。三語者謂三說戒」敦、「亦可三說者謂三說」松、「亦可說說。三說者謂三說」新。

【略號】 敦〓敦煌本、松〓松尾社本、新〓新宮寺本、宮〓宮本、宋〓宋本、元〓元本、明〓明本、初〓初雕本、金〓金藏本、麗〓麗本。

ここで主題は「結界法」——他の區域から畫然と區別された空間を設定する方法である。ここでは、比丘が十五日ごとに集合して、各々に戒律違反がないかどうかを確認する「布薩說戒」という儀禮の場を設定する方法として議論されている。問題としたいのは傍點を付した「卑公」<sup>41</sup>なる人物である。その文脈を確認する必要上、理解の至らぬ箇所が多々あるが、以下に試譯を掲げ、識者の批正を仰ぎたい。

問。結界法とはいかなるものか。

答。結界法とは（次のとおり）。もし山澤無人の場所であれば、（比丘の居住空間である寺を中心に、その周囲のどこまで布薩界を廣く設定してよいかについては）遠近の度合は隨意にしてよい。もし（寺が）市街地や聚落のなかにあれば、（布薩界の境界を寺牆を超えた）遠方に設定してはならない。また（境界が視覺的に確認できなくなるから）夜に設定してもならない。設定するときは、かならず比丘が四隅に立たねばならない。部外者を入らせてはいけない。部外者が入れば界は成立しない。界場の設定に先立ち、僧伽所屬の在家の奴僕をすべて界外に配置し、境界範圍を規定するのである。界を設定するばあい、次の四箇所は除かねばならぬ。第一は聚落（の眞つ只中）。第二は聚落外の俗人の田地であり、そこで常に作業が行われているような場所。第三は、もし阿練若や（？）獨居の山澤であれば、說戒儀禮を行う時に色々なことがあつて（布薩の場に）來られないことがある。（だからその場合は）比丘衆に對して別に小界を結ぶことを求め、比丘衆がもし認可したならば、彼處に五比丘（注——邊地における獨立僧伽成立の最低人數。僧伽は四人から成立するが受戒は最低五人必要）がない場合は、比丘衆が僧を派遣し彼らのために別な界を設定すべきである。これを「阿練若坐處」という。第四は受戒場。先の結界文（〓先に唱した結戒場羯磨文）（の効力が）明らかでなくなるから（或は、先に規定した方形結界の様相

が不分明になるから、の意か。不明)、(受戒場に)界を設定するのは除外する。

(受戒場に)界を設定するのを除外するのはそのためだ(?)。あるいは(逆に)まず初めに大界を設定し、後に(その中に)界を設定してそこで受戒するならば、卑公がいった通り「恐らくは得る所がない」(「受戒は成立しない」。しかし(卑公は次のようにも)いった。「(はじめから大界の設定を)知らなかったら、定めていないのと同じだから、その線で行えばこぼれ幸いに與かるだろう(「本來は認められないが、受戒は偶然成立するであろう)」と。彼は(さらに)いった。「もし病氣の比丘がいて比丘衆の中に出向いて行けないならば、別の建物で界を設定することを(比丘衆に)求め、彼らがよしとしたならば、まず大界を解いて(全員が移動し、病比丘の)ために別界を設定せよ。そして界を設定して(説戒が)終了したならば、(その別界を解除し)その後ふたたび(もとの場所に)大界を設定するのである。いかなる比丘も夜、(規定通りに)着衣しなければ比丘衆の中に入ってはいけない。あるひとつの居住空間があり、そこに既に界が設定してある場合には、比丘は一人であっても、鳴り物を打ち鳴らして説戒すべきである。(その際)はじめに四方僧伽(「佛教教團全體)に向かつて懺悔し、それから説戒するのだが、(一人であっても、白四羯磨の通常の作法通りに)やはり三語すべきである」と。

「三語」とは三回くりかえして唱えることをいう。不明な點が多いのを遺憾とするが、最後の「三語者謂三説」が注釋なのは疑いなかろう。つまり試譯のように筆記者の注であって、答者自身の言とは考えられない。だとすると、段を改めた箇所全體が一種の注釋ではないかと思われる。蓋し答者は「卑公」という人物であり、彼は改段後の箇所に引用されるようなことを言った。おそらく實際の口述内容は整然としていなかったであろう、それを筆記者が自らの言葉を交えて書いた結果、このようになったのではないか。さらに分析するならば、「可有僥倖」までは、答者「卑公」の發言を引きながらの解説であるが、續く「其人云」以後は、まったく新たな論點に話を進めている。そうした内容まで注釋として筆記されている。このような混亂した體裁がみられるの

は、『目連問戒律中五百輕重事』の中でこの箇所だけである。

では、「卑公」とは誰か。道宣は『戒壇圖經』戒壇結法先後第六において、これを卑摩羅叉と理解する。道宣はいう。

五百問云。先結大界、後結戒場者、如卑摩羅叉律師云、於中受戒、恐無所獲。又卑公云。若先不知、同於未制、賴有此路、則通僥倖。(T 45, 814c)

この前後の文脈を略記しておこう。道宣はまず、大界の区域内に受戒場を設定する際の手順について、従来いわれてきた「大界を結んでからその中に受戒場を結ぶ」という方法は誤っているという。大界の効力は受戒場に優るから、先に大界を設定してしまったら、その中に受戒のための特殊スペースを設定することはできないという趣旨である。それ故、道宣は「先に戒場を設定し、後に大界を結ぶ」とする『五分律』等の規定を正とするのである。そして、それを補強すべく更に引用するのが、上記『五百問』なのである。そこで道宣は、原文の「卑公」を「卑摩羅叉律師」と言い換え、「其人」を「卑公」と言い換えている。「卑公」＝卑摩羅叉＝答者＝テキストの作者」と道宣が理解していたことがわかる。

テキスト全体の發話者たる卑摩羅叉自身がテキスト中に「卑公」として登場するのは通常はありえないが、「卑公」の登場する箇所が上説のように別人による注釋においてであってみれば、ありうる現象となる。ここで「卑摩羅叉公」の省略表現が「叉」「卑羅」「卑摩」である点よりすれば、卑摩羅叉が「卑公」と略された可能性(卑摩羅叉公→卑摩公→卑公)はあるとしてよい。しかし道宣の理解が本當に正しいかどうかはこれ以上檢證する術がない。



用語法の問題

つぎに『目連問戒律中五百輕重事』の用語法を検討しよう。一般に戒律用語は六朝戒律文獻の成立年代を推定する際の手がかりとなる。本經のばあい、まず第一の特徴は、問答部分にみられる五篇戒の用語である(表三)。

表三 五篇戒關係用語

I	II	III	IV	V	本經の用語	四大廣律の用語	對應する梵語 <sup>(43)</sup>
重、棄	決斷	捨墮	墮	不明	波羅夷(音譯) 僧伽婆尸沙(音譯) 僧殘(意譯)	pārājika saṃghavaseṣa	
					尼薩耆波逸提 尼薩耆波夜提(音譯) 捨墮(意譯)	nihsargikā pāṭayanikā, naihsargikāḥ pāyatikāḥ, etc.	
					波逸提、波夜提(音譯) 墮、單墮(意譯)	pāṭayanikā, pāyantikā pāyatikā	
					波羅提提舍尼 提舍尼(音譯) 悔過(意譯)	pratideśaniya	
					式叉迦羅尼(音譯) 衆學、應當學(意譯)	śikṣā karaṇiṃyā saṃbahulaḥ śaikṣādharmāḥ	
					突吉羅(音譯) 惡作(意譯)	duṣkṛta	

一見してわかるように、『目連問戒律中五百輕重事』問答部分にみられる戒律用語は、六朝時代に『十誦律』『四分律』等の廣律によって確定した用語と著しく異なる。總じて意譯を好む點に大きな特徴がある。個々の特徴は以下のとおり。

「一」波羅夷とは、教團から即刻永久追放になる最も重い罪（四條）<sup>44</sup>。これに對應する用語として、本經は、「重」<sup>45</sup>あるいは「棄」を用いる。「棄」については、類例として、後秦の佛陀耶舍譯『四分僧戒本』の「四棄法」（T 22. 1023 a b）、竺佛念譯『鼻奈耶』の「棄捐法」（T 24. 852 c, etc）、失譯『優波離問佛經』の「四棄捐法」（T 24. 903 b）がある。總じて、「棄」字を用いるのは、廣律以前か、廣律の音譯が定着するまでの過渡的表現といえそうだ。なお音譯の「波羅夷」は『十誦律』において羅什が確定した用語である。それ以前には、「賊賴夷」「波羅移」など別な音譯が用いられていた。ちなみに本經の問答部分に、こうした音譯は一切登場しない。

『優波離問佛經』については、大正藏等の求那跋摩譯とする傳承は誤りであり、戒律用語には『十誦律』以前の古譯と以後に確立する譯語が混在しており、およそ『十誦律』の前後あまり時を隔てない時期の成立と考えられている（平川氏『律藏の研究』）。

「二」僧伽婆尸沙とは、一週間の謹慎處分となり、その間に違反者は様々な義務を課せられ、資格は停止され、規定通りに懺悔しなければならぬ罪。波羅夷に準じる大罪である（十三條）。本經は、僧伽婆尸沙を「決斷」と表記する。類似の表現としては、竺佛念譯『鼻奈耶』（十誦律以前）の「僧伽婆施沙秦言衆決斷」がある（T 24. 860 c）。「衆決斷」のばあい、前半の「衆」は「僧伽」（サンガ、僧衆、saṅgha）の意譯、後半の「決斷」は「婆施沙」（アヴァシェーシャ、残り、avaśeṣa）に對應するが、猶豫期間として一週間の謹慎處分の後に教團が處分の決定を下すという内容からの意譯である。これと本經の「決斷」を比べると、「衆決斷」の前半部が脱落しているから、「決斷」は、「衆決斷」が定着した後の省略表現といえようか。なお本經の問答部分は一貫して「決斷」を用いるが、例外的に歲坐竟懺悔文に「僧伽婆尸沙」が二度登場する。さらにその後

の末尾の雜問答には、一度だけ「僧殘」が用いられる。これらは共に『十誦律』以降の用語。後代の修正と解釋することもできようが、もしそうでなければ、本經の成立時期は『十誦律』の後、しかも新譯が未だ定着浸透せざる段階、即ちおよそ四一〇年代ということになる。

〔三〕尼薩耆波逸提と波逸提は、一人乃至三人の比丘の前で懺悔すべき罪。本經の用いる用語は「捨墮」と「墮」。しかしこれは他の律にも比較的ひろく使用される譯語であるから、年代決定の手がかりとはならない。尼薩耆波逸提の條數は諸律一致して三十條。他方、波逸提の條數は部派により若干異なる。本經には「九十事」なる語がみられる(978c)。これは『十誦律』『四分律』の條數と一致し、『五分律』の九一條や『摩訶僧祇律』の九二條と異なる。なおこれと『十誦律』(T 23, 460 bc)のみと合致するところの「三十九日法」への本經の言及(T 24, 975 ac)を合わせて考えれば、本經は『十誦律』の系統に屬することがわかる。

〔四〕波羅提提舍尼は一比丘の前で懺悔すべき罪であるが、本經でこれに相當するものが何か確定できなかった。末尾の雜問答中に「向一比丘好發露」(T 24, 983 b)とあるのがそれか。失譯『優波離問佛經』では「四悔過法」とし、「譯者解云四悔者、或言應說法、或言應發露者也」という割注が付されている(T 24, 908 c)。

〔五〕衆學とは學ぶべき事柄の意味であり、それに違反した場合は自らの心にそつと懺悔すればよい。すなわち最も軽い條項である。本經の用いるのは「衆多」。これに對應する古い音譯には「尸叉闍賴尼」(Sikṣakaraṇiya)や「僧袍羅識叉曇摩」(saṃbāhula-sikṣadharmā)がある。本經と同じ「衆多」を用いる文献は、失譯『優波離問佛經』である(T 24, 908 c; 910 b)。また類似的の用語としては『出三藏記集』卷十一の竺曇無蘭の大比丘三百六十戒三部合異序の「衆多施」がある(T 55, 81 a)。曇無蘭は、道安と同じころ、建康一帯で活躍した(『出三藏記集』同卷の比丘大戒三百六十事を参照)。

最後に、本經に一貫して使用される戒律用語中、唯一の音譯として「突吉羅」がある。しかしこの語は羅什の前後とも

にみられるから、年代の手がかりとならない。

古譯との一致傾向は、戒律用語以外についてもいえる。第一に、阿羅漢を「無著」と表現する點(T 24, 979 bc: 380 c)。「無著」は、多く羅什以前に用いられた。たとえば道安の經序に用例がある(T 55, 44 c: 69 b, etc.)。『出三藏記集』卷一の前後出經異記にも「舊經無著果亦應眞、亦應儀、新經阿羅漢亦言阿羅訶」とある(T 55, 5 a)。第二に、本經の歲坐竟懺悔文は如來(タターガタ)を「多薩阿竭」と表現する(T 24, 983 a)。さらにこの「多薩阿竭」は、西涼の建初元年(四〇五)という最古の紀年を有する敦煌寫本として有名な十誦律比丘戒本(スタイン七九七番)にみえるものとも一致する。<sup>46</sup> また類例としては、竺佛念譯『鼻奈耶』に「多陀阿竭」がみえ(T 24, 887 c)、『出三藏記集』卷一の前後出經異記(T 55, 5 b)、支婁迦讖譯『文殊師利問菩薩署經』(T 14, 435 b, etc.)、曇摩婢・竺佛念譯『摩訶般若鈔經』(T 8, 508 c, etc.)などに「怛薩阿竭」がみえる。これに對して、『大智度論』卷二(T 25, 71 b)や劉宋の僧瓊撰『十誦羯磨比丘要用』などに使用されるのは「多陀阿伽陀(度)」であり、僧祐の時代にもこれが一般的音譯であつた。以上により「多薩阿竭」は五世紀以前の段階でよく用いられたことがわかる。

これらは、『目連問戒律中五百輕重事』の原形を卑摩羅叉作、慧觀筆受と假定すると少々奇妙である。本經には『十誦律』で確定した新譯語がほとんど反映されていないことになるからである。慧觀についてもまた、羅什の高弟であり、建康到着後は『勝鬘經』などの譯場に參列し、かつ「勝鬘經序」「法華宗要序」「修行地不淨觀經序」からは慧觀自身の用語法を窺うことさえ可能なのであるが、本經の用語法は、それらとの關連が極めて希薄である。従つて、道宣や道世の告げる卑摩羅叉說にもし疑問があるとすれば、この點こそが最大のポイントとなるであらう。

しかしながら、これは實は決定的反證とはならないのである。なぜならば、卑摩羅叉は『十誦律』の成立に對して最終的校訂に關與したにすぎない。使用された譯語等は鳩摩羅什の發明であつて、卑摩羅叉自身のものとはいえない。従つて、

『十誦律』と『目連問戒律中五百輕重事』の用語が一致しないからといって、後者が卑摩羅叉作でありえないとは結論されないのである。慧觀についてはどうか。彼が「筆受」を擔當したという情報は『歷代三寶紀』以後に生じた。『高僧傳』では卑摩羅叉の「內禁輕重」を「撰」して建康に送付したのが慧觀であったとされるにすぎない。これはどちらかといえば慧觀の功績を當該書物の編集と流布に認める表現ではあるまいか。然りとすれば、慧觀獨自の用語法が反映されていなくても不思議はない。むしろ實際の記録者は慧觀以外の人物だったのではないか。『高僧傳』による限り、江陵の夏安居の際、卑摩羅叉は漢語で應答したようである。従って記録者の立場は通常の意味での「筆受」とは異なる。記録者は梵語の知識を必要とせず、修正の度合はともかく、卑摩羅叉の漢語を漢語で記録したにすぎない。

では一方、曇摩侍・佛圖卑との關係はどうか。この羅什以前の人物の用語法と本經の用語法には決定的な矛盾がある。第一に、羅什以前には用例のない「僧伽婆尸沙」と「僧殘」が本經には用いられている（だがこれは本經で例外的に合計三回あらわれるにすぎないから、後代の修正と解釋するならば、決定的反證とはなるまいが）。第二に、より重要な點として『出三藏記集』卷十一の比丘尼戒本所出本末序と關中近出尼二種壇文夏坐雜十二事并雜事共卷前中後三記における用語法との齟齬がある。まず比丘尼戒本所出本末序は、末尾に「この戒の文は、現在の戒と往々にして異なる。比丘尼の「衆學」を、まだ「尸叉吉利」と表現している」という割注がみられる（T55.80a）。この戒本の場合、「衆學」（シクシャーカラニーヤ）に對應するものを「尸叉吉利」と表記する點に特徴があるという指摘である。しかし『目連問戒律中五百輕重事』の場合、「衆學」に相當するのは「衆多」であり、「尸叉吉利」は一度も用いないから、この戒本とは用語法が同じでないと言えるのである。さらに「關中近出…」はどうか。この文獻は、儀軌 (karma, kamma) に對應する用語として「劍慕」を用いる（T55.81c）。儀軌は「羯磨」と譯するのが普通であり、『目連問戒律中五百輕重事』でも「羯磨」であって、「劍慕」は全く使わない。また、波羅夷に相當するものは「關中近出…」では「跋賴夷」であるが『目連問戒律中五百輕重事』は「重」「棄」をこれ

に充てる。さらに、先の第一點と重なるが、僧伽婆尸沙は「關中近出……」では「僧迦衛尸沙」であるのに對し、『目連問戒律中五百輕重事』は「決斷」をこれに充て、「僧伽婆尸沙」と「僧殘」も合計三度だけ用いている。

以上によって、『目連問戒律中五百輕重事』の原形の作者が曇摩侍(持)・佛圖卑らのグループだったとする想定は、彼らの使用する用語が本經の用語と著しく矛盾する點からして、不可能と結論される。そして上述のように、『歷代三寶紀』のいうところの曇摩本の佛法僧物の件が卷首の序の内容とすれば、尙更のことである。したがって、本經原形の作者として残る可能性は、やはり卑摩羅叉のみとなるのである。

卑摩羅叉と關係しない可能性に執拗にこだわる私は、初めからありもしない問題を増益しているだけかもしれない。ならばもとより問題はないわけだが、一方で拘泥する理由も理解してもらえないのではないかと思う。四分律宗の律師たちの卑摩羅叉作とする見解を積極的に檢證する手段がないこと。彼らの見解が律以外の文獻には全く反映されていないこと。使用されている用語法が極めて獨自であり『十誦律』等と一致しないこと。こうした點が氣になるのだ。加うるに、道宣や道世の著作に關しては現在多くの研究があるにもかかわらず、道宣らの見解に氣づいていないのか暗に否定しているのか不明だが、作者問題にふれた研究は管見の限り見あたらない<sup>④</sup>。

『目連問戒律中五百輕重事』の前身が『五百問事經』であり、作者が卑摩羅叉だったとすれば、それは六朝佛教に對して竝々ならぬ影響力を有したに相違ない。それは十誦律の第一人者の生の見解なのであり、六朝戒律思想史の根幹に關わる一つのテキストということになる。ことは四分律宗史における影響力にもまして重大である。逆に、もし道宣らの説が誤りだったとすれば、戒律の黃金期に生きた律師たちが、戒律文獻の作者同定という基本的な所で、決して小さくない過誤を犯していることになる。そうであれば、これまた明確に論すべき一重要項目となるのではないか。

卑摩羅叉作者説の當否や如何。私は、初唐の律師たちがありとあらゆる戒律文獻を知悉した上で『四分律』の注釋をめぐらした以上、彼らの眞摯な傳承を信すべきではないか、という考えに傾いている。周知のように、戒壇のことや絹衣禁止のことなど、怪しげで、後代にはっきりと否定されるに至った見解もある。しかし、『五百問事經』の作者を卑摩羅叉とする背後には、そう考えなければならなかった必然性も心情的要請も作用していない。加えてそれは道宣獨自の考えというよりも師匠の智首の時點で既に確定していた見解だった可能性もある。四分律を宗とする人々が十誦律系の本經を敢えて卑摩羅叉に歸することに大きな宗派的メリットがあったとも考えられない。さすればこれを敢えて疑い否定する理由もないではないか。

作者を卑摩羅叉とする見解は、日本でも普及したようである。鎌倉中期の寫本であるD類名取新宮寺一切經の『五百問事經』には卷末に次の如き文章が付されている。

五百問事經一卷。

此經乃是西域三藏卑摩羅叉口自翻（↓翻）出。其大德冠古今、名蓋當世、毘尼藏最爲精就（↓熟）。文顯得重、此爲良證。後至眞諦三藏法師、亦是西國大德、博通内外、綜習毘尼、又觀梵本明了論并疏、即其翻譯文具得重、亦自行茲法。又安帝世罽賓國三藏律師卑摩羅叉、晉言無垢眼、此師五百問事住從口誦出、傳於世、□（＝姚？）秦弘始八年、至止石爛（潤）寺、律徒雲集。

「亦自行茲法」までは、道世『毘尼討要』の轉寫（續藏一、七〇、二、一三六葉裏）。とりわけ「文顯得重…亦自行茲法」は『毘尼討要』の文脈でこそ意味をなすが、ここでは全く無意味である。「又安帝世」以下は『高僧傳』卑摩羅叉傳の内容を承ける。もとより杜撰な編集といわざるを得ないが、『資行鈔』の記述（先述二四二頁）もあわせて考慮するとき、我が國に卑摩羅叉作者説が知られていた證左となる。

## 原形と變遷についての結論

ここまで長々と述べたことをまとめておきたい。

〈第一期、原本の成立〉 『目連問戒律中五百輕重事』は、元來は序品と流通分をもたないテキストであった。道宣ならびにその系統に屬する律師はみな、これを『五百問事（經）』と呼び、その作者を、羅什の没後に『十誦律』の最終的完成に大きく貢獻した卑摩羅叉（推定三六九—四一五年頃）とした。そして本經の内容にかなりの高い評價と信頼を與えていた。彼らは卑摩羅叉作であったが故に本經を重視したのである。この認識は初唐から北宋まで存続したことが文獻から確かめられる。それを明確に記す最初期の文獻は道宣と道世の著作であるが、これが兩者の師であった智首の見解であった可能性もある。

卑摩羅叉作としたばあい、それは、荊州江陵において四一三年から一五年の三年間のうち、ある歳の夏安居に、『十誦律』を巡ってなされた質疑應答の記録ということになる。『目連問戒律中五百輕重事』の問答のほとんどが律に明記されていない事柄を対象としているのも、それが『十誦律』の講義の後の質疑應答だったとすればきわめて理解しやすい。答者は卑摩羅叉である。質問者は恐らくその場に參列していた一般の漢人僧侶であった。後代の文獻には慧觀一人が質問したように伝えるものもあるが、それにしても個々の問答に脈絡がなさすぎる。複數人がそれぞれの興味から質問したと考える方が自然である。さらに、本經の歲坐竟懺悔文は、江陵の辛寺における夏安居で漢人僧侶たちが唱和した文章の記録と解釋されよう。

これを編集し健康に送ったのが慧觀であった。それは成立當初からかなりの程度で讀まれ、競うが如くに筆寫された。當時の名稱は、おそらくは『五百問事經』ではなく、『內禁輕重』二卷といったものだったかもしれない。

なお、これだけ重要な文獻が『出三藏記集』に記録されていない。それは何故であろうか。單なる記録漏れとすべきで



はあるまい。可能性はただ一つであろう。すなわち、僧祐はこれが翻譯文獻でないと知っていたが故に、翻譯リストに記録しなかったのではないか（出三藏記集は譯出文獻の記録であるから、中國撰述の注疏や獨立作品は記載されていないものが多いのである）。僧祐には『出三藏記集』卷十二に言及される薩婆多部師資記（薩婆多部師資傳、薩婆多部相承傳、薩婆多部記ともいう）という五巻からなる撰書があった。現在では僅かの逸文しか知られていないその第三卷冒頭は、卑摩羅叉傳であつた。そこに何からの形で言及されていたと想像したい。

卑摩羅叉作者説は百パーセント確實ではないが、有力な假説といえよう。ともかく本經が中國撰述であつて、本來經典でなかつたのは確實である。假に卑摩羅叉作でないとしても、用語法から判斷して東晉末頃までに成立したのは疑う餘地がない。

本經の最古のテキストは、およそ五五〇年頃に書寫された敦煌本辰九十である。しかしこれが六朝時代に廣く流布した形態を忠實に反映するかどうかは速斷を控えたい。これが本稿で確定した五系統のなかで飛び抜けて字句の異なる本であるのは間違いないが、あるいは特殊な傳承を保持する流布本であつて、當時の南朝のスタンダードであつた本はむしろ他の四系統がほぼ一致して傳える讀みに近かつたと解釋することもできる。また敦煌本は首尾を缺くため、とりわけ最終部分の構成が他本と同様に歲坐竟懺悔文の後に雜問答に戻る構成であつたか、あるいは逆であつたかは殘念ながら不明である。

〈第二期、五百問事經時代〉 この原形は隋代には『雜問律事』と呼ばれ、そして唐代になると、『五百問事經』という新たな名稱を得て、四分律宗の隆盛とともに重視の度合を高め、本經に對する現在の評價からすれば驚くほどよく讀まれたようだ。初唐の道宣や道世の引用からみるかぎり、そのころ實際に讀まれた『五百問事經』は、現存諸本でいえば、松尾社一切經本や敦煌本に近いものだった。ただし、これらと道宣らの引用ならびに慧琳音義にみられる語句を仔細に比較檢

討すると、はっきりと異なる語句も見受けられるから、唐の段階で既に五百問事經には複数の異本があったと推定される。しかし大局的にみれば、それらの間に、全體の分量にかかわる大きな相違があったとは考えられない。換言すれば、『五百問事經』とはいっても本當に五百の問答があったのではなく、やはり四百問足らずのものだったと思われる。とすれば、題名の「五百」はあくまで譬喩的數字であって、多數を示す概數にすぎなかったものではあるまいか。第一結集における律の成立に關わったとされる「五百羅漢」「五百比丘」からの發想かもしれない。

道宣の後、この經典は一方では『四分律』を解明するための一つの補助教材として南山宗の諸家の間で重寶され、また一方では『法苑珠林』などの類書にも引用された。そして『開元釋教錄』に至り、初めて經錄に登場した。したがって、それ以後は、本經を失譯と考える人々と卑摩羅叉作と考える人々が併存したことになる。

〈第三期、目連問戒律中五百輕重事の成立〉 本經は、大藏經木版印刷の時代に愈々突入せんとする直前の頃に、何者かによって『犯戒罪報輕重經』と結合せしめられた。『犯戒罪報輕重經』は比丘犯戒の恐ろしさを説く經典である。それは五世紀に中國で成立した可能性の高い經典であるが、律師の間では存外よく利用され、引用された跡が確かめられる。この經典が『五百問事經』の序品として附加され、それに應じた流通分が作成された結果、『五百問事經』は『目連問戒律中五百輕重事』へと名實ともに變貌を遂げたのであった。疑經の誕生である。二つのテキストを結合させた人物が誰であったか、いかなる意圖があったかはわからない。そこにはいくつかの要因があったであろう。たとえば『孟蘭盆經』は、周知のように目連が主役であり、七世父母の供養を「七月十五日の僧の自恣の時」とすることからすれば、戒律と關係する文獻といえる。これらは『目連問戒律中五百輕重事』の序品と共通するから、孟蘭盆會のある時期の流行が、序品附加の契機となった可能性は考えてみる必要がある。また、目連變文の流行なども關與したかもしれないが未検討である。

〈第四期、各種版本の成立〉 かくして北宋の開寶藏に端を發する各種木版大藏經に收められたものは、もっぱら經典化

された後の『目連問戒律中五百輕重事』だけとなった。そして古形の『五百問事經』は姿を消した。この時代の初期の状況を残すC類(開寶藏系)は、他本と比べて問答數が格段に少ない二二〇問構成の本であった。しかし二二〇問本が先行し、B類三六六問本・A類三六七問本が増廣の結果として成立したのではない。二二〇問本は増廣ではなく、脫落の產物にすぎない。

〈第五期、衰退そして現代へ〉 本經は、明末の十七世紀前半に二つの注釋が作成され、その直後には智旭によって疑經と判定されるに至った。それ以降、本經は疑偽經典に列せられるようになった。そしてそれに應じて本經を重視する氣運もどんどん薄れていったのであろう。智旭が『目連問戒律中五百輕重事』に與えた疑經の烙印は正鵠を得ているが、彼は一方で律の専門家でもある。既にこの頃には本經の前身を卑摩羅叉作とする傳承は完全に途絶えていたのであろうか。

大正藏版『目連問戒律中五百輕重事』を用いる場合、それが上述の如き變遷の產物であることを忘れてはならない。しかし一方、序品と流通分を除外するならば、大正藏版は、細かな字句の相違を問題にする必要が特にない場合は、五世紀初頭における戒律理解の一面をリアルに反映する史料として活用することもまた、可能なのである。

#### 第四章 六朝戒律史よりみたる本經の意義

##### 戒律史における位置付け

前章の結論を承け、本章では『目連問戒律中五百輕重事』の價值を検討してみたい。その原形が卑摩羅叉の口述だったとするならば、本經にたいする從來の評價はあまりに低すぎたと言わざるをえない。今やこれを重要度の高いテキストとして積極的に活用することによって、六朝佛教戒律史をとらえなおす必要が生じよう。

前章までを本經研究の基礎篇とすれば、以下は應用篇である。まず、五世紀中葉までの戒律史の重要な動きを素描しながら、六朝戒律思想史における卑摩羅叉の位置を検討してみたい。

〔四世紀末までの状況〕 周知のように傳承によれば、戒律の傳來は魏の曇柯迦羅（タルマカーラ）に始まるとされる。その後、西晉の竺法護譯『比丘尼戒』一卷、東晉の覺歷譯『大比丘尼戒』一卷があったとされるが（出三藏記集卷二）、實態は不明。同じ頃の比丘戒の具體的状況もあり明らかでない。それに對して、戒律が漢人僧のあいだで本格的に研究されるようになるのは、前秦の道安（三二一—三八五）の時代である。とりわけ道安はその長安時代（三七九—三八五）に前秦佛教の主導的役割を果たした。長安では、クチャ傳來本が曇摩侍譯『十誦比丘戒本』『比丘尼戒本』等として世にあらわれ（三七九年）、ついで竺佛念譯『鼻奈耶』が成った（三八三年）。道安は常に三藏の備わらざるを恨みとしていたが、『四阿含抄』『阿毘曇抄』『鼻奈耶』『曇摩侍戒本』の出現により漸く三藏が揃ったことに大きな喜びをあらわし、「戒は猶お禮のごとし」として戒律を重視し、原典の正確な理解にもとづく實踐を宗としたのであった（道安「比丘大戒序」「鼻奈耶序」）。同じころ建康では曇無蘭が「大比丘二百六十戒三部合異序」を記し、曇摩侍戒本にも觸れている。三九九年、六十歳近くになっていた法顯がインド大旅行に旅立ったのは、「律藏の殘缺せるを慨いた」のを動機とする律典探索の旅であった。以上、道安に至る時代の戒律史の詳細な論文として、横超慧日氏「廣律傳來以前の中國に於ける戒律」（同『中國佛教の研究』所收）があるので参照されたい。

ともかくこのようにみえてくると、中國において本格的な戒律文獻が登場したのは三七九年以降といえる。ここから、四世紀末までの約二十年をもって、戒律の第一次隆盛期——原典の相次ぐ譯出と戒律意識高揚の時期——と位置付けることができる。

〔四〇〇—四一〇年前後の長安〕 五世紀に入ると、後秦治下の長安における鳩摩羅什の譯經活動とともに戒律史に大變革がもたらされた。『十誦律』の登場である。『十誦律』は、四〇四年十月、弗若多羅の諷誦した内容を羅什が翻譯し始めたが、多羅の死によって頓挫し、その後、曇摩流支の協力を經て草稿ができあがった。この羅什譯は、このころ既にある程度流布していた。しかし羅什自身は更なる校訂を意圖したまま死去した（塚本善隆氏によれば四〇九年<sup>48</sup>）。それゆえ戒律を視點とするとき、四〇〇—四一〇年頃の時期は、最初の廣律にして、直後の時代に最大の影響をおよぼした『十誦律』が長安で成立した時期であり、ここに廣律時代が幕を開けたのであった。これに引き續いて、おなじ長安では佛陀耶舍・竺佛念譯『四分律』が成立した（四一〇—一二二年）。だが周知のように、この律にもとづく本格的實踐は、後の四分律宗の興起<sup>49</sup>をまたねばならない。

〔四一〇—四一五年頃の壽春と江陵〕 さて、羅什の戒律の師として長安にいた卑摩羅叉は、羅什の没後、長安をはなれ壽春に赴いた。そこで羅什の殘した原稿に再度手を入れ、最終原稿を作成するとともに、みずからその教説を壽春の比丘たちに教授したのであった。いっぽう江陵には、長安を追われた佛陀跋陀羅（彼もまた薩婆多部の比丘であった）が滞在していた。慧觀の同行したそこに、壽春から卑摩羅叉がやってきて、慧觀と卑摩羅叉はともに辛寺の夏安居をすごした。そのとくに爲された『十誦律』の講義の後に繰り廣げられた質疑應答の結果こそ、さきに我々が卑摩羅叉述・慧觀撰『內禁輕重』二卷と假稱したものにほかならない。

このように、ほぼ四一五年に至る五年間は、短期間ながらも、壽春と江陵において十誦律の普及が始まった重要な時期であったと規定できよう。我々の注目する卑摩羅叉の中國における主要な活動は、この時期に収まるのである。

〔四一五—四三〇年頃の建康〕 その後、建康では、長安→廬山→江陵→建康と移動した佛陀跋陀羅によって『摩訶僧祇律』が成り（四一六—一八年）、つづいて佛陀什・智勝譯『五分律』が成った（四三三年十一月—四三四年十二月）。これらの梵本

はともに法顯がもたらしたものであった。そして『五分律』の完成と同じ年、文帝が即位し元嘉年間となるに及んで、南朝文化はひとつの黄金期をむかえるに至った。かくこの時期、長安に遅れることおよそ十年にして建康に『摩訶僧祇律』『五分律』があらわれ、いわゆる四大廣律が出揃ったのであった。『摩訶僧祇律』が成立すると、建康の道俗の間にはインドの習慣にしたがって踞食すべきことを主張する者たちとそれに反対する者たちがあらわれ、そこに、いわゆる踞食論争が展開された。祇洹寺を中心とする諸寺で『摩訶僧祇律』を重視したことがここに知られるが、ただ大局的にみれば、南朝で比丘が實踐の基盤としたのは一貫して専ら『十誦律』であった。一方、『摩訶僧祇律』重視の傾向は、翻譯がなされた南朝ではなく、むしろ北朝（北魏・北齊・北周）に認められる。<sup>30</sup>

〔四一〇—三〇年前後の涼州〕 こうした各種小乗戒の活発な展開とはほぼ同じ頃、戒律史上きわめて重大な、看過すべからざる別の活動が起こりつつあった。四一二年、沮渠蒙遜治下の北涼國の都姑臧に曇無讖（三八五—四三三）が到來し、大乘新經典を續々と譯出し始めた。とりわけ『菩薩地持經』の出現は、菩薩戒という革新的な大乘の戒律をはじめて中國に知らしめるものとなった。曇無讖のもとに法進（『道進、四四四年高昌にて没』）が出て中國史上初の菩薩戒受戒を果たした後、みづから授戒の任にあたった。かく、羅什没後から四三〇年前後にいたる二十年間は、一方では大乘菩薩戒が姑臧で發生し、多數の受戒者を輩出し始めた時期といえる。

〔四三〇年代の建康〕 四三一年、求那跋摩（三六七—四三一）が海路で建康に到來した。彼はとりわけ二つの點で戒律の普及に寄與した。第一に、彼は『優婆塞五戒相經』等の譯經によって小乗戒の新情報を普及させた。そして第二に、建康佛教界は求那跋摩から姑臧とは別の菩薩戒情報たる『菩薩善戒經』を得たのである。かく求那跋摩の存在が、建康佛教界に大乘戒・小乗戒雙方の受戒の氣運を促したことは大きな意義があったと考える。文帝さえも菩薩戒の受戒を希求したほどであった。さらにその直後には、僧伽跋摩が到來し（四三三年）、十誦律系の注釋書『薩婆多毘尼摩得勒伽』を譯すこと

もに、比丘尼受戒の任にあたった。

この頃、中國の比丘尼は、受戒によって本當に戒の効力が成立したどうかという點に不安を憶えていた。というのも比丘尼らは自らの受戒が正式のものではないと思つていたからである。<sup>5)</sup> そのような時代狀況の中、慧果尼が僧伽跋摩から改めて戒を受けることによって、正式な受戒を果たし、そして「得戒」の自信を得て安堵したのであった。これに引き續いて三百餘人の比丘尼が戒を受けなおしたという。

ちなみに「得戒」(戒の「發得」ともいう)とは、受戒者が「戒體」(戒の本質・本體)を獲得することをいう。戒體とは受けた戒の効力が發動し維持して行くための存在論的基盤であり、教義上では「無作」(「無教」とも譯される)と呼ばれる。これについては無作を色<sup>しき</sup>であるとする薩婆多(「說一切有部」)の立場と、非色非心であるとする『成實論』無作品の立場があった。そしてこの點が、直後の時代に、いわゆる戒體論<sup>52)</sup>として實踐と教義をつなぐ一大テーマとなつていったと考えられる。このように、元嘉の頃、戒律情報の普及と受戒意識の深化に連動して、出家者の間では「眞に得戒しているかどうか」が深刻な問題となった。その典型的事例として、さらに、智嚴傳の一節を掲げておこう。彼は元嘉年間に自らの「得戒」に不安をもち、高齡をも顧みず再度のインド行きを決行した譯經僧である。

彼は出家する以前、五戒を受けたことがあつたが、守れないものや犯してしまつた戒があつた。その後、佛道に入つて具足戒を受けても、常々(本當はまだ)得戒していないのではないかと思ひ、いつも危惧していた。何年ものあいだ禪觀を實踐しても自分で決着をつけることはできなかった。そこであらためて海を渡りふたたび天竺に行き、戒學に通達した僧侶たちに伺いをたてた。阿羅漢果を得た比丘に出會ひ、その阿羅漢に戒律事項を仔細に質問すると、阿羅漢は自ら判定を下すのは控えて、智嚴の爲に禪定に入り、兜率天宮に往き、彌勒菩薩に諮つた。彌勒が答えて譽めていうには「得戒している」とのこと。智嚴は歡喜雀躍し、かくして歸途についたが、罽賓にいたつたところで無病の

まま死去した。享年七十八歳。（出三藏記集卷十五。高僧傳卷三もほぼ同文）

自らが得戒しているかどうかに対する彼の不安が晩年に至って益々深刻化したことは、當時の一般的風潮としての「得戒」に対する關心を反映しているに相違ない。

〔四四〇—四六〇年前後の高昌〕 姑臧では四三三年に曇無讖が殺害された。その後、四三九年になると、姑臧は北魏の太武帝による侵略を受け制壓された。これにより涼州城内の僧侶は北魏の都平城に送還された者（たとえば玄高、南朝に逃れた者（たとえば在家の沮渠京聲）、北涼沮渠氏の殘黨とともに西に逃れた者（たとえば法進））とに三分された。西に逃れた人々は、鄯善國を経て、四四二年、高昌に據點を移す。そして四六〇年までの二〇年弱のあいだ、曇無讖系の菩薩戒は、沮渠氏の高昌國を中心に第二の隆盛をむかえた。

このころ高昌から建康に移動した曇無讖系の僧侶に曇景がいた。彼は高昌本と呼ばれる菩薩戒受戒法を建康に伝え、これによって建康は菩薩戒の正式な受戒作法を得られるようになった。ほぼ同じ頃、曇無讖系の菩薩戒は、太武帝の廢佛を逃れて平城から到來した玄暢（玄高の高弟）によっても建康に伝えられた。彼の菩薩戒受戒法は高昌本とは別に玄暢本として普及をみた。こうして菩薩戒を受戒する者の数はどんどん増大していったのである。

このようにみえてくると、江陵において卑摩羅叉が活躍した時期は、『十誦律』の思想が長安から他の地域に普及して行く最初期に屬し、それは戒律史上で建康が重要になる直前、菩薩戒思想が中國全土に知られる直前の過渡期であったといえよう。『十誦律』の思想は未だ十分に浸透しておらず、この律の第一人者たる卑摩羅叉と聽講の一般比丘の間には、知識に大きな隔絶があったと想像される。



## 史料の價值

つぎに、本經問答部分を六朝戒律史料としてみたとき、どのような新たな視點が得られるかを考えてみたい。以下かりそめに四點ほど指摘しておきたい。

〈五世紀初頭の律に對する疑問の記録として〉 およそインド佛教の戒律條項は隨犯隨制、すなわち比丘に不適切な行爲があつたとき、その過を再び繰り返さないように、その都度制せられた。従つて律の成立した後でも條文と合致しない新たな問題が生じたことは大いであつたであらうし、その度ごとに、戒律違反とならないかどうかは議論されたであらう。「律には明文化されていないが、これこれの事はしてもよいか？」という問は常に生じ得た。このことはインドと風習の異なる中國においては尙更であつたと考えねばならない。

『目連問戒律中五百輕重事』の問答は、僧侶の日常生活に關わる事柄について、廣律にははっきりと明記されない諸點を問ひだし、端的な答えを記すものである。五世紀初頭の漢人僧侶が實際に寺院で生活する中で、どんな點が不明だったか具體的に判ることが、本經最大のメリットであらう。それら律に對する疑問の所在はテキストの構成から端的にみとれるが、總じていえば、特に律の明文通りに行かないような事態が発生した時（實際にあつたのだらう！）、いかに對處したらよいかを知りたかつたといえる。初唐の律師が引用するものこつた他の文獻に說かれていない點がほとんどである。本經は、成立當初から初唐頃までの間、戒律に關心のある僧侶にとっての必讀文獻だったにちがいない。さきに、他の律文獻と比較したとき本經に一見奇妙な問が多いことを指摘したが、それも成立事情を考えれば當然といえる。さらに内容的に必ずしもレヴェルの高くない問がまゝあるのは、當時の一般僧の實態を反映するのであらう。

『目連問戒律中五百輕重事』の問答部分の構成を内容から大きく分けると次のようになってゐる。（一）内は麗本におけ

る對應品名。

三寶をめぐる問答

佛に屬する具體的物件について (問佛事品)

法に關係する具體的事柄について (問法事品)

僧に關わる具體的事柄について (問結界法品、問鉢事品)

上に漏れた事柄について (問雜事品)

授戒をめぐる問答

在家に授ける三歸戒について (問三自歸事品)

在家に授ける五戒について (問五戒事品)

沙彌に授ける十戒について (問十戒事品)

歲坐竟懺悔文

その他の雜問答

最終部分については、歲坐竟懺悔文と雜問答の位置が本來は逆であつた可能性もあるが、現存諸本に従つておくならば、ともかく上記のとおりである。

〈ふたたび用語法のこと〉『目連問戒律中五百輕重事』の原形が『內禁輕重』(假稱)だつたとするならば、用語法について一つ面白いことがいえる。それは、四一〇年前後に『十誦律』『四分律』が成立したことによって戒律關係の譯語が確定したのは疑いようがないとしても、それとともに從來の用語法がたちまち捨て去られ新譯がとつてかわつたわけではな

い、ということである。つまり波羅夷、僧伽婆尸沙、尼薩耆波逸提などの音譯よりも馴染があり、また理解しやすい用語として、棄、決斷などの意譯が一般僧の間では普通に使用されていたのだと。もっともこれらが卑摩羅叉や慧觀が意圖的に選擇した用語であるかどうかは、卑摩羅叉を作者と想定した場合でもはっきりしない。ただ、類似の傾向が、ほぼ同じころ成立した失譯『優波離問佛經』に認められる點は再度確認しておく價值があるう。すなわち『優波離問佛經』には、波羅夷、僧伽婆尸沙といった『十誦律』で確定した新譯と、土羅遮（＝儉蘭遮）、劍慕（＝羯磨）、衆多法（＝衆學法）といった古譯が混在している。

〈戒壇のこと〉『目連問戒律中五百輕重事』は、道宣に先立つ時代に、「戒壇」とは具體的に如何なるものだったかを知るための一資料となる。本經は、「壇上師」「壇上僧」「壇上師僧」などの語によって、受戒の場としての「壇」に言及する。道宣は、これを卑摩羅叉の時に「戒壇」の原形が實在していた一つの證據としたのであった。このほか、本經は受戒場全體を示す言葉として「戒場」を用いる。

問。受戒のとき、雨に見舞われたならば、戒場を屋内に移して受戒するならば、戒は得られるか。答。得られない。

戒場を移動したければ、先に大界を解き、あらためて戒場を結ばねばならない。そうすれば受戒できる。さもなくば受戒できない。(T 24. 976 b)

ここで「戒場」は、もと屋外にあり、降雨の際には必要な儀禮をすれば移動し得る性質のものである。よって固定的な建築施設ではない。後代の戒壇のように一段高く設定されたものを、ここから想定することはできない。おそらく、儀禮によって受戒用にしつらえた土地を「戒場」と呼んでいるにすぎない。これはむしろ、インド本來の受戒場の在り方に合致するものといえよう。つぎに、

問。多くの人が具足戒を受戒しようとして同一人物を戒師として請う場合、五人、十人が一時に受戒できるか。答。

それは理屈が通らぬ。(976b——敦煌本に對應なし)

という記述がある。本經が一人ずつ受戒する方法を説き、大勢が一人の戒師から同時に受戒することを禁止しているのがわかる。これは五世紀初頭のころの受戒の模様を窺うための一つの資料として使用可能であろう。

他の文獻にみられる戒壇情報を確認しておこう。まず『高僧傳』卷三の求那跋摩傳は、四三一年九月、跋摩が「南林戒壇」の前で荼毘に付されたことを記している。これは場所を特定し得る性質のものである。いいかえれば、移動し得るものとは考えられないから、何らかの固定的な建築施設であった可能性が高い。中興里の南林寺は元嘉四年(四二七)に建立された『建康實錄』卷十三元嘉四年の條に引く「寺塔記」。それ故、戒壇の成立もそれ以降である。比丘尼が僧伽跋摩から重ねて尼戒を受けたのも「南林寺壇界」においてであったという(比丘尼傳卷二の僧果尼傳)。

つぎに梁の武帝は、菩薩戒を受けるにあたり「圓壇」(＝圓形戒壇)を用意した。『續高僧傳』卷六の慧約傳に、武帝は「圓壇を製造し、用って果極を明かす」(T50.498b)といわれる。圓形であることは、涅槃究極のさまを象徴したようだ。ただこれは恒常的な建築施設だったとは思われない。なぜなら、それが自らの受戒のわずか三日前に作成されたらしいことが、ペリオ二一九六番『出家人受菩薩戒法卷第一』から窺い知られるからである。すなわち「未だ戒を受けざること三日のとき、先に戒場を建立す。…若し戒場を作らば、散誕に作る(外國に散誕(未詳、maṇḍala＝圓形))と云い、此に圓作と云う」。戒場の形處は某卷に説くが如し」とある。この圓壇の具體的作成法を記したはずの「某卷」が現存しないのは残念である。このほか『出三藏記集』卷十二に「(南齊)永明中三吳始造戒壇受戒記」が見える。さらに、道宣『律相感通傳』(T45.881c)ならびに『關中創立戒壇圖經』(T45.814a)には六朝時代の「立壇」の事例が數多く挙げられている。だがそれらの實在性を檢證する手段は今のところない。

〈破戒行爲?〉 つぎに、本經の教説には、中國で實際に行われていた事柄を視點とすると甚だ興味深いものがある。たとえば以下の四條は、中國での實態と兩立しがたい。つまり本經の説く規定の中には現實には遵守されなかったものもある。

その一、「問。ある人が佛像を作り、鼻に孔をあけなかったとき、後の人が孔をあけてもよいか。答。いけない」(再出、973b)——佛像の改作を一切禁止する見解である。佛像を佛の色身と素直に受け止めて禮拜していた時代、佛像に手を加えることは、たとい鼻腔のない佛像であっても許されざることだったのであろう。しかし中國で實際には佛像の作り變えをかなり頻繁に行っていたであらう。

その二、「問。王者が比丘に吉凶を問ひ、比丘が王のために説き、その後(食事等を)供養されたならば、何の罪になるか。答。もし食事を受けたならば墮となり、衣をもらったならば捨墮となる。もし征伐(をすすめる政治的)發言をして供養を受けたならば、重となる」(981a)——佛圖澄など、吉凶を占ひ政治に參與した神異僧が中國に少なからず輩出したのは周知のとおり。曇無讖もまた術數・禁呪に通じて豫言をし、的中したので、沮渠蒙遜はいつも國事を彼に相談していたという(魏書釋老志)。曇無讖の弟子の法進も同様に、鄯善國にいたとき、蒙遜の息子の無諱に高昌を攻略したら勝てるかどうかを尋ねられ、法進が勝てると豫言した結果、無諱は高昌を侵略したのであった(高僧傳卷十二の法進傳)。これらはすべて、通常の戒律に照らしても殺人教唆や竊盜教唆の疑いがあるうが、とりわけ『目連問戒律中五百輕重事』を基準とするならば、はつきりと戒律違反である。

その三、「問。比丘が馬に乗ったら何の罪となるか。答。オスの場合は一回乗れば墮、三たび忠告されて止めなかったら、決斷となる。メスのばあいは一度乗るだけで決斷となる」(980b 異讀として敦煌本も参照)。「問。比丘が病氣で歩行できない場合、車馬に乗ってよいか。答。(病氣であれば)オスの場合は全てよろしい」(983b)——メスを重罪視する理由は、注釋に

よれば、畜生の女身と接觸することになるからだという。特に性祇注は、人間と畜生は別であるが佛性は同一だからという。しかしやや穿ちすぎのような気がする。それはともかく、乗物を禁止するこの二條は、現代の出家者の規則——たとえばインドの嚴格なジャイナ僧の徒歩移動など——に繋がる規律であるように思われ、興味深い。さて一方、中國の僧侶は現實には車馬を用いていたようだ。たとえば北魏の玄高が佛教彈壓のために幽閉されたとき、弟子の玄暢は六百里はなれた土地にいたが、神通力によって師匠の身に異變が生じたのを知り、馬で平城に馳せたという(高僧傳卷十一の玄高傳)。これなど敢えて戒律を犯して早馬をはしらせたと解すれば更に趣深いものともなるうが、そうではあるまい。比丘のあいだで馬が實用されていた證とすべきであろう。また僧傳には高僧が帝より車馬等を給せられた事例が少なからず認められる。『高僧傳』卷六の僧習傳に「習は躬自みづから步行し、車輿は以て老疾に給す」と讃えるのも、裏返していえば、多くの僧侶が車馬を用いていたからであろう。また唐の玄奘はインドへの旅行中、馬・駱駝・象を用いたが、それも求法ゆえの特例だったと解すべきではあるまい。

その四、「問。女性に腫病があつたり痛い所があつたりしたとき、比丘が手でその部位を按摩してやって治せたならば、何の罪になるか。答。もし(淫らな)心を起こしたら決斷となる。起こさなかったときは墮となる」(380d)。「問。女性に兒息がなく、比丘にたいして、私に(子を生む)方術を教えてください、と言ひ、比丘が教えたら、何の罪になるか。答。決斷となる」(380d)——『魏書』卷九九の沮渠蒙遜傳によれば、曇無讖は鄯善國にいたとき、自ら「能く鬼を用いて病を治せしめ、婦人をして子を多からしむ」といい、國王の妹と密通し、それが發覺して涼州に逃れたのだという。事實かどうかさておくとしても、大乘菩薩戒を中國に傳えた曇無讖の方術は、上述吉凶の條とともに、小乗の『目連問戒律中五百輕重事』の教説とは相いれないものだったようだ。

## 『薩婆多毘尼毘婆沙』の撰述をめぐって

さいごに、本稿冒頭でふれた『薩婆多毘尼毘婆沙』の成立問題ならびに譯者問題を取り上げ、『目連問戒律中五百輕重事』の内容と比較してみたい。從來の見解によれば、『薩婆多毘尼毘婆沙』は三秦代（前秦・後秦・西秦）の翻譯文獻とされる。

〈薩婆多毘尼毘婆沙は本當に翻譯文獻か？〉 概していえば、失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』はインド正統有部の戒律情報を傳える文獻といえよう。しかし一方で、少なからざる箇所において純粹の翻譯文獻にはある筈のない「中國固有の情報」が混入していることも見逃せない。この點は從來の研究では觸れられなかったと思う。

第一。この注釋の冒頭は、佛の定義から開始し、その中に『十誦律』冒頭の注釋を挾む形をとる。具體的には、『十誦律』冒頭の「佛在毘耶離國、去城不遠、有一聚落、是中有長者子、名須提那加蘭陀子、富貴多財、種種成就、自歸三寶、爲佛弟子」(T 23.1a) について、『薩婆多毘尼毘婆沙』は、「佛」の注釋だけで大正藏一頁分以上を費やし(T 23.503c-505a)、ついで「毘耶離」「迦蘭陀聚落」「須提那」「富貴」の簡單な注釋(505a)の後、「自歸三寶」に關して再び大正藏七頁分を超え大量の注釋を展開する(505a-512c)。このような形式は、翻譯であることが確實な他の戒律文獻に類を見ない。こうした體裁こそ本書の「ヴィバーシャー」たる所以と考えるのも不可能ではないが、内容的・分量的に大きく突出しているから、一種の附論(excursus)と考えた方がよいように私には思われる。ちなみにこの冒頭部分こそ、『大方便佛報恩經』優波離品に利用された箇所なのであった。さらにその中には、「佛は法を以て師と爲す。佛は法從<sub>よ</sub>り生ず。法は是れ佛の母なり。佛は法に依りて生ず」という一節があり(506b)、これに對して、そうであればどうして三寶の順序は佛法僧ではなく法佛僧とならないかを問いただす質問がみられ、答が次の如く記される。「答えて曰く。法は是れ佛の師と雖ども、法は佛に非ざれば弘まらず。謂う所の道の弘まるは人に由る也(所謂道弘由人也)。是を以て佛初めに在り」(506b)。ここで「道の弘まる

は人に由る」の典據が『論語』衛靈公「人能弘道、非道弘人」なのは間違いない、事實、六朝佛教文獻でごく頻繁にみられる有名な句である。これなど、假に初めから中國人を對象とした論述と考えれば不可解さは何もなく自然に納得されよう。あるいは「所謂道弘由人也」のみ本來は細字の割注であったとか、後代の付加であるとかと解釋すべきであろうか。

第二に、「秦言」という表現がみられるのは周知のとおりであるが、それにとどまらず、「秦地」に言及する箇所、しかもそれが成立當初の本文であって、別人や後人の加筆注釋とは考えにくい箇所がある (T23, 508c 14-24; 533a 20-21)。

第三に、比丘の所持する鉢の分量について、『十誦律』に鉢の容量單位として規定される「一鉢他」が「秦」の何斗にあたるか (原文の升は斗の誤り) を、「律師」 (後述) の發言をうけて、「時人」 (當時の人々) が協議したことが記されている (55c)。これまた譯出時の注釋と解釋するには質量ともにあまりに奇異である。

これらを考慮するならば、『薩婆多毘尼毘婆沙』は、むしろ純粹な翻譯文獻とはいえないのではないか。少なくとも上記の箇所がインド語の原典に存在した筈はない。加えてそれらは、「舍利弗者、秦言身子」(58c)、「僧伽婆尸沙者、秦言僧殘」(519a) のような譯出時の短文の注釋情報と比べたとき、質量ともにあまりにも突出している。そこで次の可能性を想定したい。——インド人律師が何らかの胡本を中國の秦の領域にもたらした。彼はあるとき講義の如き場で、そこに書かれた傳統的解釋を漢人僧に教示した。そして胡本の内容が、律師の個人的見解や、參加者の討議等とともに記録された。それが『薩婆多毘尼毘婆沙』ではあるまいか、と。

とりわけ特徴的なのは、二十回以上登場する「律師いわく」の箇所であり、この「律師」がテキストの成立と密接に関わるように思えるのである。「律師」とは『十誦律』の専門家にちががなく、さらに印象をいえば、複数の人物ではなく同一人物のようである。その發言内容を検討するといくつかの傾向がある。まずインドの情報を示す場合 (556c 26f)。また律文に二つ以上の解釋があるということを告げる場合や、そのうちのいづれを定説とすべきか判定を下す場合 (527a 8f)。



538b3)。さらには、「律師（Dharmakāya）云いて言く。更に一義有るも、祕して廣めんと欲せず」(517b)と、別の解釋の存在を示しながらも明かそうとしない場合や、「律師は初め重（波羅夷）を得と言いしも、後に更に之を問えば、重に入らざるに似たり」(518a)と、その場に居合せた者に確認を求められて言を濁している場合。

「律師」にかかわる重要な箇所をもうひとつ掲げよう。三十事中の第十五結新作尼師檀因縁に、在家信者からの布施の受け方を述べる段がある。在家が施物を寺にもってきたばあい、彼が布施の對象について「三寶に布施する」と言ったか、あるいは、「佛に布施する」「佛寶に布施する」「法に布施する」「法寶に布施する」「衆僧に布施する」「僧寶に布施する」と言ったか等の別によって、布施を受ける對象と分配方法が異なることを縷縷のべている(T23.534bc)。そのうち、施主が「法に布施する」と言った場合の施物分配法を次のようにいう。

若直言「施法」、分作二分、一分與經、一分與讀誦經人、不與法寶。

律師言。「不與法寶」、如秦地寄物來、與法豐僧祇、若自恣、若面門、隨語分處。(T23.534c)

以上のうち、一行目は、「もし(施主が)ただ「(物品を)法に布施する」と言ったならば、施物を二分して、ひとつは經(「法」)に與え、ひとつは經の讀誦者に與える。法寶には與えない」という意味である。これに續く「律師言」以下は、「法寶には與えない」という語をめぐる解説であり、實際は一行目全體の内容にかかる解説であろう。しかし法豐僧祇、自恣(臘)、面門(臘)の意味が私には審らかでなく、正確な理解は今後の課題としたい。ただ、文章の形式面に着目する時、この箇所は「律師」自らが「秦地」に言及しているとしか理解できない。この點は動かないであろう。即ちこの箇所は、「律師」が秦に到來したインド僧侶であり、彼がテキスト全體の成立と大きく関わっていることを如實に示しているのである。

このように「律師」に着目するとき、『薩婆多毘尼毘婆沙』は、内容的にはインドの正統的十誦律解釋を反映すると思わ

れるものの、純粹な翻譯文獻ではなく、ある種の胡本を核として中國で撰述された蓋然性、いいかえれば、多量の中國での情報が紛れ込んでいるインド起源の文獻である蓋然性、が極めて高いといえよう。

以上のような問題意識のもと、本稿の主題である『目連問戒律中五百輕重事』にもどる。使用する戒律用語が全く異なるのは明らかであるが、そのほか、『目連問戒律中五百輕重事』の戒律解釋に『薩婆多毘尼毘婆沙』とはっきりと異なる箇所があるかどうかを調べてみたいのである。

〈在家五戒にかんする解釋の相違〉 五戒は在家佛教徒がうける戒であるが、この五戒が必ず終身戒であるか、期限付きの受戒を認めるかという點にかんしては、『目連問戒律中五百輕重事』と『薩婆多毘尼毘婆沙』では解釋が異なる。

『目連問戒律中五百輕重事』は、五戒は任意の短期間だけ受けてよいとする。

問。五戒を受ける法は、五日、十日、一年、二年（と短く限って）受けることが可能か。答。期間の長さは隨意にしてよい。（T 24. 982 a）

これに對して、『薩婆多毘尼毘婆沙』の見解は全く異なる。

問うていう。一日、二日、ないし五日、十日だけ（と短く限って）五戒を受けるとするならば、そのような受け方はできるか。答えていう。できない。佛がもと戒を定めたとき、それぞれに限定があった。五戒を受ける場合には必ず肉體が盡きるまで（＝生涯のあいだ）受けるのであり、八戒を受ける場合には必ず一日一夜である。だから、これと異なるのは認められない。（T 23. 508 b）

五戒は生涯受持すべきであって、短期間だけ受けるのは認められない。同様に、八戒（八關齋）は一晝夜と決まっており、能力に應じて延長したければ、一晝夜ごとに更新せよ（T 23. 509 a）、というのが『薩婆多毘尼毘婆沙』の見解なのである。

五戒についてはもう一つの論點がある。それは、五戒をすべて受持するのが不可能な場合(たとえば屠殺業に従事する優婆塞など)、一戒ないし四戒を受けるのが可能かどうかという點である。これを五戒の「分受」という。これについて『目連問戒律中五百輕重事』はいう。

問。五戒は、一戒だけ、二戒だけ、三戒だけを受けてもよいか。答。戒數は隨意にしてよい。(T 24, 982 b)

これは五戒の分受を認める立場。同様の説は、『奉法要』(T 52, 86 c)、『成實論』(T 32, 300 b, 303 c)、『大智度論』卷二三(T 25, 158 c)、『優婆塞戒經』(T 24, 1049 a)などにもみえる。これに對して、『薩婆多毘尼毘婆沙』の見解は次のように異なっている。

問うていう。およそ優婆塞戒(＝五戒)を受けるとき、もし五戒をすべて受けるのが不可能ならば、一戒だけ、ないし四戒を受けても戒を得たことになるか。答えていう。得たことにならない。(問うていう)。もし得たことにならないのであれば、經には少分優婆塞、多分優婆塞、滿分優婆塞を説くものがあるが、それはどんな意味であるか。答えていう。そのように説く理由は、持戒の功德の違いを説き明かそうとしているのであって、そのような受戒法が存在することを言っているのではない。(T 23, 508 b)

これは要するに五戒の分受を認めない立場。ちなみに分受可否の議論は、『大乘義章』(T 4, 686 bc)や僧伽跋摩譯『雜阿毘曇心論』(T 28, 951 bc)にもある。

以上の點にかんして中國人論師の多くは『目連問戒律中五百輕重事』と同様に、五戒と八戒の分受ならびに受持期間の任意性を認めていたようである。『大般涅槃經集解』卷六五の僧亮(＝道亮)、僧宗、寶亮の各説にそうした言明が認められるからである(T 37, 582 a)。

『目連問戒律中五百輕重事』の答には、なぜ當該事例が「墮」であるのか「捨墮」であるのか等の理由が廣律と照合しても判然としない場合がある。また廣律と合致しない箇所もある。<sup>85</sup>たとえば「問。禮拜のとき履き物（靴履鞋）をはいていてもよいか。答。清潔ならばよい」（T 24. 979c）といった問答。これがインドの通常の律規定から逸脱すると思われることは、廣律の衆學法に、病氣でもないのに履き物をはいた人に説法すべきでないと規定する條などがあることや、失譯『毘尼母經』に「佛卽制戒。不聽著革屣入塔遶塔、乃至富羅亦不得著人塔」（T 24. 83c）とあることから知られよう。だが『目連問戒律中五百輕重事』の場合は、聖域で靴をぬぐ習慣のあるインド人に對する應答ではなく、假に中國の實態に合わせた方便的發言であつたとすれば理解はできる。卑摩羅叉がそうした意圖をもって自らの個人的見解を説いた部分と理解することは不可能であろうか。

ともかく『目連問戒律中五百輕重事』は應答の意圖や背景的知識が不明である點に問題があるのは事實である。ただ、上にみた五戒に關する二つの相違から判斷すると、『目連問戒律中五百輕重事』と『薩婆多毘尼毘婆沙』をインドより中國に到來した律師の撰述とした場合、何か特別な解釋でもない限り、各々の成立に關與した人物は別人であつたと判斷すべきである。つまり、前者が卑摩羅叉作であれば、後者は卑摩羅叉作ではない、と。<sup>86</sup>

以上、『薩婆多毘尼毘婆沙』の撰述問題は依然として未解決であるが、從來指摘されなかつた新視點を二三提示し得たのではないかと思う。

注

- (1) 拙稿「六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に」、『東方學報』京都六七、一九九五、第三章第四節と附録二注九。なおそこで「薩婆多毘尼婆沙」とあるのは「薩婆多毘尼婆沙」の誤りである。訂正したい。
- (2) 内藤龍雄「大方便佛報恩經について」、『印度學佛敎學研究』三一、一九五五。
- (3) 『目連問戒律中五百輕重事』で議論の對象は一貫して比丘であつて比丘尼ではない。その例。「比丘が比丘尼界のなかで宿泊することはできるか」(374b)。「比丘が塔のまわりを回るとき、比丘尼や在家女性信者が後をついて回ることがあつたら戒律違反になるか」(381b)。
- (4) 平川彰『二百五十戒の研究IV』(著作集第十七卷、春秋社、一九九五)五八三頁。
- (5) 後代の引用文獻(本文二四三頁参照)によれば、經典に息を吹きかけることを禁止する理由は、呼吸は汚れているからである。ちなみに類似の逸話として、『冥報記』卷上の練行尼の條(151.789a)に、法華經を寫經した際、寫經者の出息を竹筒で室外に排出した話のあることを小南一郎氏の御教示により知った。
- (6) その概要については次を参照。竺沙雅章『漢譯大藏經の歴史——寫經から刊經へ』太谷大學、一九九三(第七七回大藏會記念講演録バンフレット)。同「契丹大藏經小考」、『内田吟風博士頌壽記念 東洋史論集』、同朋舎、一九七八。
- (7) 高麗版については次を参照。注(11) 千惠鳳論文。梶浦晉「本館所藏高麗版大藏經——傳來と現狀」、『書香』(大谷大學圖書館報) 第十一號、一九九〇。
- (8) 「國本」とは朝鮮傳來本を指すようである。藤本幸夫「高麗大藏經と契丹大藏經について」、氣質澤保規編『中國佛敎石經の研究——房山雲居寺石經を中心に』(京都大學出版會、一九九〇、二七一頁。
- (9) 大正藏出版史については次を参照。梶浦晉「近代の漢譯大藏經編纂と大藏經研究」、『大谷學報』七一一、一九九二。同「近代日本における漢譯大藏經出版史」、『月刊しにか』一九九二年六月號。
- (10) 若干の字句の相違はあるが、この條を有するのはA類高麗再雕本、C類金藏本、E類敦煌本である。反對に有しないのはB類四本、C類高麗初雕本、D類二本である。なお私の調査した限り、A類とB類を比較すると、問答の登場する位置が相違することはしばしばあるけれども、問鉢事品のこの一條以外はすべて兩類共通である。従つて、(全體の問答數を幾つとみるかは数え方によるが) 麗本を三六七問本とするならば、B類は三六六問本となる。ちなみに、『佛書解説大辭典』十一卷十四頁は、本稿でいうところのB類に相當する「目連問戒律中五百輕重事經」の項で、大野法道氏が「問答は二百二十問あつて、輕重事の三百六十七問の所々が省略されてゐる」と書いているが、これは全くの誤解である。
- (11) 千惠鳳「高麗初雕國前本 目連五百問事經」、同『韓國書誌學研究』(ソウル・三星出版社、一九九一) 所收。本經研究にとって貴重なこの論文の存在を梶浦晉氏の御教示によつて知ることができた。韓國語の讀解にあつては、京都大學大學院文學研究科の朴基烈氏の助力を得た。
- (12) 注(8) 藤本論文、二七一頁以下。
- (13) 金藏の概説として次を参照。童瑋『趙城金藏』與《中華大藏經》、中華書局、一九八九。
- (14) 中尾堯編『京都妙蓮寺藏「松尾社一切經」調査報告書』、大塚巧芸社發行、一九九七。
- (15) 東北歴史資料館編『名取新宮寺一切經調査報告書』、東北歴史資料館振興會發行、一九八〇。
- (16) B類四本の讀みが同じでない箇所についていえば、二つの注釋にみえ

る經文は、宋本元本と一致することもあり、明本と一致することもある。しかしB類の系統を出るものではない。

- (17) 方廣錫『佛教大藏經史(八—十世紀)』、中國社會科學出版社、一九九一、二五二頁以下。

- (18) 石田茂作『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』(東洋文庫、一九三〇)の「奈良朝現在一切經目錄」六一頁。

- (19) 『昭和法寶總目錄』第三卷「至元法寶勘同總錄」卷八。

- (20) 『目連所問經』については注(23)参照。

- (21) 蔡運辰『二十五種藏經目錄對照考釋』、臺北・新文豐出版公司、一九八三、一六九頁。

- (22) 一例として、注(41)性祇注をみよ。

- (23) 各種經錄から推察する限り、「目連問經」という名で呼ばれたものに複數あったようだ。その一、『開元錄』卷二十は「目連問經」の紙數を二紙とする(T 55.695a:719c)。これは犯戒罪報輕重經のことである。

その二、同卷十八は「目連問經一卷」の下に「與眞經名同、語意全異」という(T 55.673a)。これは疑經であり、別に同名の眞經があったことになる。その三、『大周刊定衆經目錄』卷十と卷十一は、「目連問經一卷」を二十七紙と注記する(T 55.434b:441d)。紙數の相違からみて、これは犯戒罪報輕重經とは別である。その四、「目連問經」と「目連所問經」の異同も問題となる。『目連所問經』は、『出三藏記集』卷四に關經として出るのが初出(T 55.33a)。他方「目連問經」は、同卷十二に「孟蘭盆緣起記第十七」の注記として「出目連問經」とあるのが最初か(T 55.91a)。これは孟蘭盆の起源と關係するから、犯戒罪報輕重經とは別である。その五、現行本に北宋・法天譯と傳えられる『目連所問經』(大正一四六八番)がある。これについては、平川彰『律藏の研究』二七三頁に論及があり、「目連問戒律中五百輕重事」にもとづく中國後代の改竄と解釋されている。

- (24) 「億」の意味について。その一、かりに『阿毘曇甘露味論』を基に年數

を考えれば、「億」は通常の漢文文獻と同様に十萬を指すと考えられる。その二、『雜阿毘曇心論』の出す數字は、「億」を十萬と解釋すると不可解である。たとえば「三億六百萬歲」の「億」は百萬以上の單位であろう。その三、「億」が「俱胝」(koṭi)と同義であった可能性も考えられる。その例として、『目連所問經』(大正一四六八番、前注參照)を擧げることができる。その四、『目連問戒律中五百輕重事』の性祇注は、「三億六十千歲」を注釋する際、「億有多種不同。有十萬爲億、百萬爲億、千萬爲億。若以千萬爲億者、億字不悞、六十千者筆悞、十字應改千字」云々という。「億」に一貫性のないことに對して、性祇が注釋家として苦慮した様子が窺われる。

- (25) 平川彰『二百五十戒の研究』(春秋社、第二卷五十頁、第三卷十頁。

- (26) いま麗本によって理解したが、當該箇所は諸本それぞれ異なる。不得從光中過住(麗本、初雕本、金藏本)、不得足光中過住(宋元明三本)、不得光中作(宮本、松尾社本)、不得光得中住(新宮寺本)。敦煌本は破損により對應なし。また、この條全體についても諸本にかなり字句の相違がみられる。

- (27) 『高僧傳』卷十の涉公傳に「涉公なる者は西域の人なり。虛靖服氣し、五穀を食わず、日に能く行くこと五百里」とある(T 55.388b)。ここにみられる「服氣」もまた、出身地の「西域」とつながると解するよりも、「不食五穀」とともに道教思想を反映すると解すべきであろう。

- (28) 川口高風「四分律行事鈔にあらわれた引用典籍の研究——律部」、『駒澤大學大學院佛教學研究會年報』九、一九七五。

- (29) 前注川口論文は、『四分律行事鈔』卷中一(T 40.49b)に「目連問罪報經」として引用されるものを『目連問戒律中五百輕重事』と同一と考える如くであるが、正しくない。「目連問罪報經」とは「犯戒罪報輕重經」のことであると解すべきである。本文二二二頁、二四二頁、注(47)參照。

- (30) 川口高風「中國佛教における戒律の展開(中)」、『駒澤大學大學院佛教

- (31) 學研究會年報「六、一九七二」。  
前注川口論文による。
- (32) 『佛書解説大辭典』第九卷一四二頁「毘尼討要」の項（執筆は西本龍山）。
- (33) 土橋秀高「毘尼討要と四分律行事鈔」（同「戒律の研究」、永田文昌堂、一九八〇所収）。
- (34) ただこれを檢證する手段は、今のところない。ちなみに、智首の作として現在参照し得るのは唯一『四分律疏』卷九（續藏一、六六、四）のみ。そこには『五百問事經』の引用がみられない。しかしこれは即座に當該假説を否定する根據とはならない。なぜなら、現存箇所は尼薩耆波逸提第二七戒から九十事第二一戒までの注釋であるが、これに對應する道宣『行事鈔』の箇所、道世『毘尼討要』の箇所ともに、たまたま『五百問事經』をまったく引用しない部分なのである。したがって、散逸した『四分律疏』の他の箇所に道宣や道世とほぼ同様に本經が引用されており、作者を卑摩羅叉とする言及があった可能性はある。
- (35) 川口義照「法苑珠林と諸經要集との關係」『駒澤大學大學院佛敎學研究會年報』九、一九七五、によれば、『法苑珠林』が先行し、その要點を摘出したのが『諸經要集』であるという。
- (36) 「五百問事口決（訣）」という表記は、道世『諸經要集』卷十四（T54.130c）、道世『法苑珠林』卷七四（T53.843b.843c）にみえる。「五百弟子問事經」「五百比丘問事經」という表記は、『義楚六帖』にみえる。牧田諦亮・山路芳範『義楚六帖引用書名索引』（朋友書店、一九九一）参照。
- (37) 「泥日」は「泥洹」「涅槃」と同義。「泥日」は、『太子瑞應本起經』卷上（T3.473b）、『出三藏記集』卷九の慧遠「廬山出修行方便禪經統序」（T55.65c）、卷十三の僧祐「十誦義記目錄序」（94a）などにも使用される。
- (38) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛敎史』第十章中「佛陀跋陀羅與羅什」の項。塚本善隆『中國佛敎通史』（春秋社、一九七九）第八章第八節。吉川忠夫『劉裕』、中公文庫、一九八九年。
- (39) 平川氏『律藏の研究』八八頁によれば、比丘が安居中に止むを得ず出界しなければいけない場合に許される期間は、古くは七日であった。『五分律』やパーリ律等には「七日法」のみが説かれている。それを越えて出界を認める考えは『四分律』『摩訶僧祇律』にもみられるが、「三十九日法」は『十誦律』卷六一のみの特徴という。關連内容として本文二六〇頁も参照。
- (40) 横超慧日氏は、全體の内容は四種から成るとする。詳細は、同『中國佛敎の研究』（法藏館、一九五八）所收「廣律傳來以前の中國に於ける戒律」九二—三、一二六—七頁を参照。なおそこで、佛圖卑とは竺佛念であるといわれる。
- (41) 宮本・宋本・元本・明本の「界公」は誤り。「卑公」が正しい。ちなみに性祇『目連問戒律中五百輕重事經略解』は「界公」に作り、次のようにいう。「…界公の二字は決して人物を指して説いているのではないと知るべし。もし假に人物を指すならば、この教えは佛が定めたものであるから、佛がいまだ教えを説いていないときに先にこの人物がいて、如來にそれを眞似て遵守させたことになろうが、どうしてそのような事があるうか。…」と。これは、本經を佛説とする立場からの苦しい解釋である。
- (42) 「五篇事品第二」のみに見られる「衆學戒」「波羅提提舍尼」「波夜提」「偷蘭遮」「波羅夷」は議論の對象としない。それらは問答部分の用語と全く異なる。
- (43) 表三のうち對應する梵語は、平川彰『律藏の研究』一七四頁以下の表記によった。
- (44) 五篇戒の二つが如何なる罪であるかは本文で簡単に示したが、詳しくは平川彰氏の次の諸研究を参照。『律藏の研究』一七〇頁以下、『原始

- 佛教の研究」(春秋社、一九六四)二二九頁以下、『二百五十戒の研究 I』(春秋社、一九九三)一一五頁以下。
- (45) 『目連問戒律中五百輕重事』における「重」の意味については、「若知而故入、犯墮。不知、不犯。若知故住、過三諫、犯決斷。過四諫、轉犯重」(T 24. 972c)、「…過三諫不受、犯決斷。過四諫、犯重」(975c)といった表現から、「重」を「決斷」(『僧伽婆尸沙』より重い罪、すなわち「波羅夷」と解釋した。
- (46) 平川彰『律藏の研究』、一六五頁。
- (47) 道宣・道世らの引用する「五百問」についての從來の評価は以下のとおり。(一)常盤大常氏は、『法苑珠林』『諸經要集』の引用する「五百問事」「五百問事口決」を中國撰述であろうとしつつ逸存經として扱う。これと『目連問戒律中五百輕重事』の關係には全く觸れない。常盤大常『後漢より宋齊に至る譯經總錄』(一九三八。國書刊行會、一九七二)。(二)川口高風氏は、『行事鈔』の引用する「五百問」を『目連問戒律中五百輕重事』と同一とみなす。前者が後者の序品を持たない本だったとは考えていない如くである。注(28) 川口高風論文。(三)川口義照氏は、『法苑珠林』『諸經要集』の引用する「五百問事」「五百問事口決」が『目連問戒律中五百輕重事』の異本であった可能性を示唆する。川口義照『法苑珠林』にみられる逸存・別存經について、『南都佛教』三七、一九七六。
- (48) 塚本善隆『佛教史上における聲論の意義』、『聲論研究』、法藏館、一九五五。同『鳩摩羅什の活動年代について』、『印度學佛教學研究』三一、一九五五。
- (49) 『四分律』普及の畫期的段階は、唐以前に三段階あったと考えられそうだ。第一、北魏の法聰が『四分律』を初めて講じた。第二、道覆の説を繼承した慧光(四六九—五三八頃)が北魏末から東魏初に活躍し僧統という立場に立ちつつ『四分律』を廣めた。第三、洪遵(五三〇—六〇八)が隋代における『僧祇律』から『四分律』への轉換を決定づけた。
- (50) 『魏書』釋老志は、『摩訶僧祇律』を「今の沙門が受持している律である」という。塚本善隆『魏書釋老志』、東洋文庫版(一九九〇、平凡社)一八一—三頁。佐藤達玄『中國佛教における戒律の研究』、木耳社、一九八六年、二一五頁。
- (51) 比丘尼の受戒については、塚本前掲書(注38) 四二—二頁など參照。慧果尼らの重受戒の資料としては、『高僧傳』卷三の求那跋摩傳、僧伽跋摩傳、『比丘尼傳』卷二の慧果尼傳、僧果尼傳、寶賢尼傳などがある。さらに詳細な資料として、唐の大覺『四分律鈔批』卷十三所引の僧祐撰『薩婆多師資傳』逸文がある(續藏一、六七、三、三〇二葉裏—三〇三葉表)。
- (52) 戒體論としては、道宣など初唐以後の議論が有名であろう。しかし戒體論はその頃忽然と流行したのではない。「得戒」に對する關心の高まりを示す智嚴の例(本文二七二頁)や卑摩羅叉傳における「無作」への言及(本文二四五頁)參照。さらに、『廣弘明集』卷二六の梁の武帝「斷酒肉文」の末尾にみえる武帝の周捨に對する敕に、惡行を犯した場合の「無作」の斷絶を論ずる議論が展開される(T 52. 303b)——成實論無作品をふまえる。『大般涅槃經集解』卷十一と卷六五の僧亮說、僧宗說、寶亮說(T 37. 429 ab: 580b)なども參照。『薩婆多毘尼毘婆沙』では、戒體は「戒色」とよばれ議論されている(T 23. 507c)。これらによって、無作の戒體の問題は五世紀前半に沸き起こり、齊梁時代に廣く議論された教理項目とわかる。初唐の議論もかかる歴史の中で検討しなければ價值が半減してしまう。
- (53) 注(33) 土橋前掲書所收「ベリオ本『出家人受菩薩戒法』について」八五〇頁。
- (54) 法進傳の詳細は、注(1) 拙稿第一章第二節を參照されたい。
- (55) 本經の問答について、智旭(本文二一九頁)は、廣律との矛盾點が多いことを強調する。しかし、本經の説く事柄は、他の律に書かれてい



(56)

ないものは確かに多いが、はっきりと矛盾對立する點はそれほど多く存在するのであろうか。私には多くを指摘することはできないのであるが。

『薩婆多毘尼毘婆沙』の撰述者の可能性から卑摩羅叉を除外した場合、僧傳から知られる限りにおいて、他の可能性は誰であらうか。適合條件は「秦」に到來した胡人であり、かつ『十誦律』を知悉する人物。これに該当するのは、竺佛念、曇摩耶舍、佛陀耶舍あたりであらうか。(一)竺佛念は涼州出身であるが、インドの情報に通じ、十誦律戒本の譯出に關與した。(二)曇摩耶舍は、「毘婆沙律」を誦して人々に「大毘婆沙」と呼ばれた。ただし彼の歸屬部派に議論の餘地はある。すなわち彼は、傳に「年十四にして弗若多羅の知る所と爲る」とあるから『十誦律』と何らかの關係を有する一方で、彼が曇摩掘多と共譯した『舍利弗阿毘曇論』は、現在、法藏部の文獻と考えられている。(三)

佛陀耶舍もまた「毘婆沙」に造詣が深く、人々に「赤髭毘婆沙」と呼ばれた。ただこの毘婆沙は律と關係しない可能性もある。しかし『出三藏記集』卷十四の佛陀耶舍傳は沙勒國における事柄として「羅什後至、從其受學阿毘曇・十誦律、甚相尊敬」とあるから、佛陀耶舍は『十誦律』と關係する人物ではある。使用譯語の特徴問題など仔細に検討すべき點は多いが、いま可能性として指摘しておきたい。なお右に「秦」という字に注目したが、ただ一般論としていえば、テキスト中に「秦言」とあるからといって、そのテキストが「秦」の時代に、その領域内で成立したとは必ずしも言えない點も一應留意しておきたい。たとえば『入大乘論』と『阿毘曇毘婆沙論』はともに北涼の譯であるけれども「秦言」を用いている(T 32, 47 b; T 28, 33 a)。また、六世紀の地論宗において成立した『十地義記』(T 86, 236 c)などの中國撰述文獻にも「秦言」は用いられることがある。